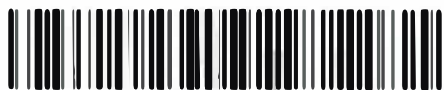
Heinz / Gretić (Hrsg.)

—

Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus



Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus

Herausgegeben von
Marion Heinz und Goran Gretić

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg
Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Printed in Germany
ISBN 3-8260-3298-5
www.koenigshausen-neumann.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeber

In den Jahren 1999 bis 2005 wurde am Inter-University Centre (IUC) Dubrovnik von einer international und interdisziplinär besetzten Arbeitsgruppe eine Sequenz von Kursen zum Thema *Zeitanalyse und Kulturkritik in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* durchgeführt. Mit dem Themenkomplex *Philosophie und Nationalsozialismus* befassten sich die beiden letzten Tagungen der Reihe, aus denen die Studien des vorliegenden Bandes hervorgegangen sind.

Die Akzentuierungen des Rahmenthemas sind im Licht einer These zu lesen, die für die neuere Philosophiegeschichtsforschung nicht mehr überraschend ist: Dass prominente Vertreter der deutschen akademischen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich dem rechtskonservativen Denken anschließend gegen Demokratie und Rechtsstaat Front machten, ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer damals virulenten innerphilosophischen Problematik zu sehen.

Eine Philosophie, deren Selbstverständnis durch ein spezifisches Überlegenheitsbewusstsein gegenüber den Wissenschaften geprägt ist, die also die Emanzipation der Wissenschaften aus dem Kompetenzbereich philosophischer Fragestellungen nur hinnehmen, nicht aber als Chance begreifen und nutzen kann, neigt zu charakteristischen Reaktionsbildungen: Die elitäre Abgrenzung des eigenen Wahrheitsverständnisses gegenüber dem als szientistisch verkürzt eingeschätzten und damit als defizitär verurteilten Wissenschaftsverständnis der Einzelwissenschaften geht einher mit einer generellen Distanzierung von Rationalitätsstandards, die sich der Tradition der Aufklärung verdanken.

In dem Maße, wie sich ein solches gegenaufklärerisches, jeder Form von kritisch-reflexivem Selbstverständnis entgegenstehendes Exklusivitätsbewusstsein der Philosophie festigte – für einen Denker wie Heidegger vollzog sich damit die *zeitgemäße* Revolution der Philosophie – wuchs die Bereitschaft, sich die zumeist dem Umfeld der konservativen Revolution zugehörigen, kursierenden Strömungen des Zeitgeistes philosophisch anzuverwandeln, deren totalisierende Deutungen der Gegenwart dem eigenen Wahrheitsanspruch entgegenkamen. Es ist diese Affinität, welche die Beteiligung der Philosophie an der ideologischen Formierung des nationalsozialistischen Ungeistes begünstigte.

Von diesem gleichsam auf dem Boden fachlicher Prädisposition gewachsenen Amalgam aus affektiv besetzten weltanschaulichen Motiven des Zeitgeistes und einem gegenüber kritischer Einrede immunisierten Wahrheitsverständnis sind jene immer noch unzureichend erforschten Fragen zu unterscheiden, die unter dem Verlegenheitsrubrum der „Verstrickung" die persönlichen Einstellungen und Verhaltensweisen derjenigen untersuchen, die aus Gründen der Opportunität dem System ihren Tribut zollten.

Dass sich die immer noch unzureichende kritische Selbstreflexion der Philosophie hinsichtlich ihres Beitrags zur Formierung und Stabilisierung der NS-Herrschaft nur auf dem Boden eines gewandelten, auf Kooperation mit den Einzelwissenschaften angelegten Rationalitätsverständnisses voranbringen lässt, liegt auf der Hand. Erst vor dem Hintergrund eines derart revidierten Fachverständnisses lassen sich Untersuchungen unterschiedlicher disziplinärer Fragestellung gleichberechtigt nebeneinander stellen.

Diesem Verständnis folgen die vorliegenden Untersuchungen. Die aus der Perspektive unterschiedlicher humanwissenschaftlicher Disziplinen und nationaler Wissenschaftstraditionen thematisierte Frage nach dem Verhältnis von *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus* geht den im engeren Sinne fachphilosophischen Untersuchungen voraus: zeitgeschichtlich-biographische, sprach- und kulturwissenschaftliche sowie soziologisch-politologische Ansätze umreißen den Fragehorizont für philosophische Studien, die Themen historisch-systematischen Zuschnitts untersuchen und die sich in exemplarischer Weise mit Personen und Denkstilen von unterschiedlichem Profil auseinandersetzen.

Die im vorliegenden Band versammelten Studien lassen sich den folgenden Themenfeldern zuordnen:

I. Zeitgeschichtliche Resonanzen
II. Ideologische Formierungen und kulturkritische Perspektiven
III. Philosophie und Nationalsozialismus: exemplarische Auseinandersetzungen

Die Herausgeber haben der Universität Siegen für die finanzielle Unterstützung zur Publikation dieses Bandes zu danken. Unser besonderer Dank gilt Violetta Stolz, ohne deren vielfältige Hilfe dieses Projekt nicht hätte zum Abschluss gebracht werden können.

Siegen im Februar 2006

Marion Heinz
für die Herausgeber

I. Zeitgeschichtliche Resonanzen

Clemens Knobloch

Über die öffentliche Wahrnehmung der akademischen Philosophie vor und nach 1933 – Herangehensweisen an die Geschichte der Geisteswissenschaften im NS

Vorbemerkung

Im Vergleich zu den übrigen geisteswissenschaftlichen Fächern hat sich die Universitätsphilosophie erst relativ spät mit ihrer eigenen Geschichte im NS befasst. Wie in manch anderem Fach kam auch hier der Anstoß zunächst nicht aus den Zentren der akademischen Disziplin selbst, sondern von außen (die Heidegger-Arbeiten von Ott 1992, Farias 1989, das ARGUMENT-Projekt mit den mittlerweile kanonischen Arbeiten von Laugstien 1990, Leaman 1993, Orozco 1995). Wie in manch anderem Fach ging es auch in der Philosophie zunächst darum, die „Verstrickungen" einzelner prominenter Akteure in den Machtapparat und in die Aktivitäten des NS aufzudecken. Bis in die jüngste Zeit streitet man darüber, ob es so etwas wie eine „NS-Philosophie" gegeben hat und was diese Philosophie kennzeichnen und ausmachen könnte (Monika Leske 1990 z.B.).

Was fehlt, sind indessen Untersuchungen darüber, ob die spezifische „Reaktion" der deutschen Philosophie auf den Umbruch 1933 nicht auch mit dem inneren Zustand des Faches selbst und mit dessen öffentlicher Wahrnehmung zusammenhängt, einem Fach, dem (bei großen Traditionen und Ambitionen auf die Erneuerung der Führungsrolle unter den Geist-Fächern) in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts das Ansehen und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zusätzlich noch der bindende theoretische, thematische und begriffliche Zusammenhalt abhanden gekommen war. Daraus folgt, dass die Philosophie in noch größerem Maße als ihre Nachbarfächer auf „exoterische Ressourcen" verwiesen war, d.h. auf öffentliche Resonanz ihrer Themen und Begriffe sowie auf staatliches Wohlwollen und staatliche Förderung. Anders als den (überwiegend sogar unter dem Dach der Philosophie aufgewachsenen) Nachbarfächern wie der Psychologie, der Soziologie, der Pädagogik und der Sprachwissenschaft steht der Philosophie der Weg nicht offen, sich qua „Anwendungsversprechen", Professionalisierung und nüchterner Expertise Ressourcen und Rückhalt zu verschaffen. So reflektieren die Fahnenwörter und Leitbegriffe in der Philosophie der 20er Jahre (*Kultur-*, *Sprach-*, *Lebens-*, *Volks-*, *Ganzheitsphilosophie*) Suchbewegungen eines Faches, für das gilt, dass es nicht seine Zeit in Gedanken fasst, sondern von den Gedanken seiner Zeit erfasst und umgetrieben wird.

Nach dem Umbruch der Machtkonstellation 1933 setzen daher die ehrgeizigsten unter den Fachvertretern (Heidegger, Rothacker, Baeumler, Krieck) besonders hohe Erwartungen in den NS-Staat. Einerseits erwarten sie, dass der NS (wie Dahms 2002:196 schreibt) mit den Irritationen der Moderne rasch aufräumen und der Philosophie wieder ihren Rang als Königin der Wissenschaften verschaffen werde. Andererseits teilen sie mit vielen ehrgeizigen Geisteswissenschaftlern die Hoffnung, der Bewegung ihren eigenen geistigen Stempel aufdrücken (die „Führer führen") zu können. Beide Erwartungen werden jedoch rasch enttäuscht, zumal die neuen Machthaber die universitäre Stellung des Faches dadurch noch weiter schwächen, dass man es nicht mehr als Zusatzfach im Staatsexamen wählen kann und infolgedessen die Studentenzahlen noch weiter zurückgehen als in den anderen geisteswissenschaftlichen Fächern.[1]

Zu konstatieren ist eine auffallende „Prägeschwäche" der akademischen Philosophie. Betrachtet man die „Stars" der Zeit, dann fällt doch auf, dass sie überwiegend mit *einem* Fuß in einer Nachbardisziplin standen und insofern auch selbst der Philosophie offenbar nicht sehr viel zutrauten. Es sind dies überwiegend Fächer, welche die Philosophie selbst als Modernisierungsfächer aus der eigene Substanz abgeschnürt hat: Rothacker und Jaensch sind noch Psychologen, Jaspers ist Psychologe und Psychiater, Ipsen, Freyer, Gehlen sind Soziologen, Krieck ist ebenso wie Spranger Pädagoge. In der Sprachwissenschaft werden die Themen und Thesen des „Neuen Sprachbegriffs", die sich in den 20er Jahren „philosophisch" artikulieren, nach 1933 im Rahmen der „Volksforschung" fortgesetzt, und von „Philosophie" ist alsdann keine Rede mehr. Die Philosophie, so scheint es aus der Perspektive der Zeitgenossen, hat eine große Zukunft hinter sich, aber was sie vor sich hat, das ist mehr als ungewiss. Und selbst ihre Fachvertreter trauen ihr nicht eben viel von dem zu, was man heute „Zukunftsfähigkeit" nennen würde.

Und wenn man davon ausgeht, dass bei der „Aktion Ritterbusch" (Hausmann 1998), beim „Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften" diejenigen Fächer sich besonders nach den knappen DFG-Mitteln drängen mussten, die in puncto Kriegswichtigkeit aus eigenen Kräften gar nichts zustande gebracht hatten, dann ergibt es auch einen Sinn, dass die Philosophie in dieser kompensatorischen Aktion mit Namen „Kriegseinsatz" die stärksten Bataillone (die meisten Sektionen) ins Feld führte. Bei den Themen des „Kriegeinsatzes" kann man die Nischen besichtigen, in welche sich die enttäuschten Fachvertreter der Philosophie nach 1933 zurückgezogen haben. Der allerdings gescheiterte Versuch, im Rahmen des SS-Ahnenerbes einen Arbeitskreis für Philosophie einzurichten (Initiator war der Münchner Kurt Schilling), deutet darauf, dass man auch bei den SS-Eliten wenig von der Hochschulphilosophie erwartete.[2]

---

1 Im Jahre 1935 schafft das REM weiterhin die obligatorische Nebenfachprüfung in Philosophie für den Dr. phil ab, ab 1937 entfällt auch das „Philosophicum" für die Lehramtsprüfungen (vgl. Tilitzki 2002:919).

2 Für den Hinweis auf dieses Unternehmen danke ich Bernd Rusinek.

Es ergibt sich das Bild eines Faches ohne Prägekraft und (in der Sprache der Zeit zu sprechen) ohne eigenes Form- oder Gestaltgesetz, eines Faches, das schon in den 20er Jahren nach jedem Strohhalm greift, der von außen Halt verspricht, eines Faches mit höchst prekärer Identität und „Selbstkonstitutionsschwäche", eines Faches, dessen Erwartungen in den Umbruch von 1933 besonders hoch sind und besonders herb enttäuscht werden. Denn auch diejenigen, die sich der Konkurrenz um die weltanschauliche „Führung der Führer" stellen (wie insbesondere die genannten Krieck, Baeumler, Rothacker, Heidegger), machen bald die Erfahrung, dass sich die politische Führung das letzte Wort selbst vorbehält. Auch in der Förderpraxis der Notgemeinschaft/DFG steht die klassische Universitätsphilosophie am Rande. Bedacht werden allein ihre modernisierungsträchtigen Ableger (s.u.). Doch zunächst einige Bemerkungen zu der Frage, wie man fach- und wissenschaftsgeschichtlich an eine derartige Konstellation herangehen könnte.

Methodenfragen

Für alle Formen der historischen Kommunikationsanalyse (und damit auch für die Geschichte der Philosophie) bilden die sprachlichen Verhältnisse der NS-Zeit so etwas wie den Ernstfall. Sie sind, wie Christoph Sauer (1995) schreibt, die Bewährungsprobe für alle Verfahren der historischen Diskursanalyse. Die fachliche Thematisierung der sprachlichen Verhältnisse im NS erfolgt nach 1945 in drei Phasen oder Schüben. Am Anfang steht der Versuch (prominent in Sternberger, Storz & Süskinds *Wörterbuch des Unmenschen*), bestimmte Vokabeln, bestimmte Lexeme, dem NS zuzuordnen und sie als fortwirkende Zeugen des NS namhaft zu machen. Dahinter steht eine (selbst noch sprachmagische) Vorstellung von der Macht des Wortes, insbesondere des propagandistischen Wortes im NS. Je größer die Wirkungsmacht, die man den Wörtern zuzusprechen bereit war, desto verzeihlicher und verständlicher war es nach 1945, dass man diesen Wörtern zum Opfer gefallen war. Jetzt, nach dem Krieg, ging es vor allem darum, diese gefährlichen Wörter gleichsam zu exkommunizieren, sie aus dem öffentlichen Raum zu entfernen, ihnen die Macht zu nehmen, die anscheinend an ihnen haftete.

Dieses Verfahren der Wortanalyse (mit seiner Mystifikation der Sprachmacht) schließt sich unmittelbar an die Sprachauffassung der Weisgerberschule, wonach die Sprachinhalte unserer Muttersprache gleichsam die naturwüchsigen Bausteine unserer naiven Weltanschauung sind und wir gewissermaßen beständig und „schicksalhaft" im semantischen Gefängnis unserer Muttersprache denken (zur Weisgerberschule vgl. Dutz 2000, Knobloch 2005).

Auf diese sprachmystische Phase der Auseinandersetzung mit den sprachlichen Verhältnissen im NS folgt die ideologiekritische, die den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit in den 60er und frühen 70er Jahren erreicht. Da „Ideologiekritik"

zwischenzeitlich zu einem fachgeschichtlichen Stigmawort geworden ist (erkennbar daran, dass es zur Selbstbeschreibung nicht mehr taugt, sondern nur zur Verunglimpfung der „anderen"), sollte man daran erinnern, dass diese Richtung, freilich vielfach in geistesgeschichtlich beschränkter Weise, das Tor für eine differenziertere Analyse von NS-Texten geöffnet hat. In den Texten erkannte man fortan nicht mehr die Verführungskraft der Muttersprache, sondern die Interessen und gesellschaftlich-politischen Lagen der Autoren und ihrer Schicht bzw. Klasse.

In der dritten, durch pragmatisch inspirierte Textanalysen und eine für die Organisation von Macht und Zustimmung geöffneten Diskursbegriff geprägten Phase der Analyse von NS-Texten befinden wir uns im Grunde immer noch. Weder das verführerische Wort noch der direkte Durchschuss zur Klassenlage des Sprechers stehen da im Mittelpunkt. Das Explicandum besteht vielmehr in der Polyphonie der Texte, in deren multiplen Adressierungen, in den diskursiven Techniken der Organisation von möglichst einwandsimmunen Deutungsmustern, in den Techniken der vorausgreifenden semantischen Enteignung von Opposition, in den rhetorischen Verfahren der Einbindung potentiell abweichender Meinungen und in der Verhinderung ihrer eigenständigen Artikulation.

Will man die „Errungenschaften" einer derartigen Analyse von NS-Texten auch für die Geschichte der Philosophie zwischen 1933 und 1945 fruchtbar machen, dann ist es unabdingbar, den diskursiven „Ort" zu bestimmen, von dem aus im Namen der „Philosophie" vor und nach 1933 gesprochen worden ist. Und es ist unabdingbar, die Adressierungen und ihre Veränderungen nach 1933 in den öffentlichen Texten selbst aufzusuchen. Was nottut, ist eine problemtheoretische Aufklärung der Lage, in der sich die akademische Philosophie um 1930 befindet. Wie nehmen die Akteure diese Lage wahr und wie reagieren sie auf diese Lage? Wie verändert sich die Position der Philosophie im Feld (und vor allem: in der Ressourcenkonkurrenz) der geisteswissenschaftlichen Fächer? Von wo und von wem erwartet man Hilfe? Wer oder was sind die im Kampf um Ressourcen als Konkurrenz wahrgenommenen gesellschaftlichen Kräfte, die man als „implizite Fronten" in den nach außen gerichteten Fachtexten dingfest machen kann?[3] Wie positioniert sich ein notorisch „elitäres" Fach im demagogisch-egalitären Bezugssystem der „Volksgemeinschaft"? Wie gegenüber politischen Machthabern, die rhetorisch und praktisch gegen die „gebildete Zunft" vorgehen und das Wort „Philosophie" nicht sonderlich schätzen (Laugstien 1990: 74 bzw. 108)? „Philosophie" ist ja nicht nur der Name für ein zusehends prekarisiertes akademisches Fach, vielmehr konnotiert das Wort auch eine große und hegemoniale

[3] Hier sind zweifellos die neuen „Weltanschauungsmächte" der Massendemokratie zu nennen: die Medien, die auch alles das frei zirkulieren machen, was sich zuvor keineswegs einer „fachlichen" Dignitätsprüfung unterworfen hat. Die Front gegen Soziologie/Sozialismus, Rassenlehre und Psychoanalyse, die Jaspers (1932) aufmacht – wie will man sie erklären, wenn nicht als Zeugnis dafür, dass just diese „Mächte" die öffentliche Geltung der Universitätsphilosophie in der Wahrnehmung der Akteure bedrohen?

Tradition des deutschen Geistes, der als „philosophischer" Triumphe feierte und auf Wiederbelebung drängt.

Von dem, was man euphemistisch die „NS-Weltanschauung" nennt, wissen wir zumindest soviel: dass es sich um einen Mix, um ein Konglomerat der geltungssicheren und einwandsimmunen Bestände aus den Weimarer Jahren handelt. Musste nicht die Philosophie schon aus akademischem Selbsterhaltungsinteresse heraus danach streben, für sich selbst einen halbwegs sicheren Platz in diesem Gefüge zu erobern? Was nach 1933 stattfindet, das ist womöglich lediglich eine Umgruppierung, Neukonfiguration, Vernetzung der zuvor erfolgreichen Positionen im philosophischen Feld. „NS" ist nur die Mischung, die einzelnen Bestände sind es nicht (Sauer 1995: 48). Das erwartungsfrohe Verhältnis der Philosophen zum neuen Staat – nebst seiner raschen Enttäuschung – ist, wenn wir Löwiths Lebensbericht glauben können, leicht zu belegen an dem Umstand, dass es nach der Machtübergabe eine wahre Welle von opportunistischen Kollusionsthemen in der philosophischen Lehre gegeben hat (Vorlesungen mit dem Titel „Philosophie und Politik", „Plato und der Nationalsozialismus" etc.). Aber bereits wenig später erlässt der Staat ein Verbot politischer Vorlesungsthemen in den dafür nicht ausdrücklich zuständigen Fächern (Löwith 1986: 76).

Wie reagiert die akademische Philosophie darauf, dass noch in den Weimarer Jahren ein erfolgreiches Modernisierungsfach, das zudem mit einem Fuß im Feld der reputationsstarken Naturwissenschaften steht, wie die (experimentelle) Psychologie, gewissermaßen aus seinem Fleisch geschnitten wird? Legt es die Erfolgsgeschichte der Psychologie nicht nahe, sich selbst auch ein wenig „Naturwissenschaft" einzuverleiben, z.B. in Form von „Rasse" oder von „Anthropologie" oder von experimenteller Praxis? Die Umwidmung philosophischer Lehrstühle zugunsten „moderner" und „praktischer" Fächer erreicht ebenfalls ein beträchtliches Tempo (eine Liste dieser Umwidmungen findet man bei Tilitzki 2002: 850ff). Auch die Soziologie ernährt sich zumindest partiell aus den Verlusten der Philosophie. Für die ebenfalls im Prozess der Akademisierung befindliche Pädagogik gilt ganz Ähnliches. All das führt zu einer „Extraktion" aller professionellen und berufsspezifischen Aspekte aus der Philosophie heraus.

Weggebrochen ist sichtlich auch die Konstellation, die den epistemologischen Neukantianismus gehalten hat. Die Funktion, erkenntnistheoretische Fundierung für die siegreichen Naturwissenschaften bereitzustellen, wird von den Fächern selbst übernommen, wie die Weltbild-Revolution der Physik sinnfällig macht. Fortan unterhalten die Naturwissenschaften ihre eigene Erkenntnistheorie und tragen den Kopf gegenüber der Philosophie hoch. Daran freilich ist der NS nicht schuld. Anders als bei der kritischen Theorie und beim Wiener Neopositivismus richten die Nazis zwar die Beerdigung des Neukantianismus aus, das Todesurteil ist indes schon vorher gesprochen. Und die Richter kommen, auch das kein Zufall, aus den Modernisierungsfächern, die der Philosophie entstammen, ihr das angestammte Terrain aber zusehends streitig machen (vgl.

Mannheim 1931 für eine bis heute grundsolide Kritik der neukantianischen Epistemologie).

Auch die berufliche Verunsicherung der „Philosophen" wächst bereits in den 20er Jahren dramatisch. „Existenziell" ist nicht zuletzt die Entscheidung für das Studium der Philosophie, wie bereits Plessner (1959: 134) ein wenig süffisant notiert. Was für den relativen Erfolg der Existenzphilosophie nicht ganz unwichtig gewesen sein dürfte. Der breite Strom kulturphilosophischer Themen und Bemühungen kann nach 1933 bequem in reputierlichere Nachbarfächer umgeleitet werden. Die Leitlinie dazu gibt Hans Freyer bereits 1923 in seiner *Theorie des objektiven Geistes*. Da heißt es:

> Kulturphilosophie im modernen Sinne des Wortes ist die realistische Wendung der in der deutschen Bewegung erarbeiteten Philosophie des Geistes. (Freyer 1923:153)

Ist es angesichts dieser von allen Seiten bedrängten und prekären Identität der „Philosophie" ein Wunder, dass die Flucht vor dem Etikett „Philosophie" nach 1933 salopp gesagt den Charakter einer Massenbewegung annimmt? Wer ein zweites Bein hat, auf dem man auch noch stehen kann, der amputiert sogleich sein „philosophisches" Spielbein. Friedrich Kainz lässt seine Sprachphilosophie ab 1940 als „Sprachpsychologie" erscheinen. Gunther Ipsen und Hans Freyer machen immer noch lieber die (ja ebenfalls ein wenig anrüchige) „Soziologie" oder die zeitkonforme „Volkswissenschaft" als auf dem toten Gleis der Philosophie zu verweilen. Auch bei Weisgerber, Schmidt-Rohr, Porzig, den Heroen der „neuen deutschen Sprachphilosophie" der späten 20er Jahre, ist nach 1933 von „Philosophie" kaum noch die Rede (hierzu ausführlich Tomus 2004). Manch anderer schlägt sich auf die Seite der immer verfügbaren „Rassenlehre", wo jedenfalls Publikumserfolge leicht zu haben sind, wie etwa das Leben des Husserl-Schülers Ferdinand Ludwig Clauss belegt (vgl. Weingart 1995). Auch die Fächer, in deren Namen das „Volk" vorkommt, waren attraktive Abstellgleise für philosophische Themen und Akteure (Volkslehre, Volkskunde, Volkswissenschaft). Gehlen bevorzugt das Etikett „Anthropologie" (ohne das erst nach 1945 wieder belebte Epitheton „philosophisch"!). Und wer sich in Arnold Gehlens akademischer Biographie umtut, der wird rasch feststellen, dass dieser *shooting star* der NS-Philosophie bei seinen beiden NS-Berufungen nach Königsberg (1938) und nach Wien (1940) immer auch zum Direktor der jeweiligen *psychologischen* Institute avancierte. Wer es liebt, die Dinge auf die Spitze zu stellen, der könnte gar argumentieren, dass auf dem Feld der „Philosophie" nach 1936 nur noch ackerte, wer durchaus kein anderes Feld zu bewirtschaften hatte. Selbst der seinerzeit kaum beachtete und 1938 von den Nazis zerschlagene Wiener Neopositivismus bevorzugt das Etikett der „wissenschaftlichen Philosophie", was zumindest andeutet, dass selbst die Philosophen dem Wort „Philosophie" nicht mehr sonderlich trauten. Zweckbündnisse aller Art dürften nicht allein nahe liegend, sie dürften überlebenswichtig gewesen sein.

Laugstien (1990: 108ff.) notiert, die langfristig unkontroversen Aufgaben der akademischen Philosophie hätten schließlich während der NS-Zeit in den beiden Abteilungen „weltanschauliche Schulung und Überwachung“ und „Repräsentation deutscher Wissenschaft im Ausland“ bestanden. Die ausgeprägten Auslandseinsätze deutscher Philosophen im Krieg scheinen das zu bestätigen. Aber was ist eigentlich das „Ideal“ der Philosophie, mit dem sich der Nachwuchs in ein solchermaßen prekarisiertes Fach begibt? Welche Wunschbilder des „Philosophen“ werden prozessiert und adressiert in den Texten der Weimarer Zeit und des NS?[4]

Es ist eine wahre Zwangslage, in der sich die akademische Philosophie bereits gegen Ende der Weimarer Republik befindet. Die Hinwendung der stärker berufspraktisch befestigten Fächer zur öffentlichen Legitimation konnte sie nicht einfach mitvollziehen. War sie doch auf die Unterstützung eben der Instanz angewiesen, die ihr als demokratische Öffentlichkeit zugleich das Lebensrecht streitig zu machen suchte. In den soziologischen Worten Plessners: Die Philosophie wird sinn- und funktionslos in einer spezialistischen Arbeitsgesellschaft, sie ist doppelt bedroht vom Fachspezialismus der modernen Zivilisation und von den gegen diese Zivilisation gerichteten Kräften (Plessner 1959:155), womit zweifellos neben der faschistischen Massenbewegung auch die sozialistische Arbeiterbewegung gemeint ist, die sich (in Weimar dann auch mit erneuerter Resonanz bei den Gebildeten) für den eigentlichen Erben der großen Traditionen der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts erklärt. In diesem Sinne sitzt am Tisch der deutschen Philosophie als stummer Gast auch immer der Marxismus, gerade weil er nicht offen bekämpft, nicht einmal als „philosophische“ Macht anerkannt ist, fällt es nicht schwer, ihn in den impliziten Fronten der Texte auf Schritt und Tritt wiederzufinden. Der kultur- und bildungsreligiöse Hintergrund, vor dem die Philosophie eine weltanschauliche Macht und Teil einer Berufsausbildung werden konnte, ist in rascher Auflösung begriffen. Was Arnold Gehlen die „Schlüsselattitüde“ nennt, das hatte die Philosophie bereits im 19. Jahrhundert zum großen Teil eingebüßt und abgegeben, zum Teil an andere Fächer wie Evolutionslehre, Darwinismus, Haeckelscher „Monismus“, später auch an die Psychoanalyse, zum Teil auch an eine hoch resonante Publizistik, die sich dem akademischen Betrieb nicht verpflichtet fühlte (Spengler, Chamberlain etc.). Und eben auch an Marxismus und Arbeiterbewegung. Und doch dürfte man nicht fehlgehen in der Annahme, dass der aufkommende NS wenigstens von einigen zunächst als Chance wahrgenommen wurde, über die autoritative

---

[4] Ich habe das nicht im Detail untersuchen können, finde jedoch z.B. einigermaßen erstaunlich, dass man bei so unterschiedlichen Autoren wie dem Neukantianer Rickert, dem Existenzphilosophen Jaspers, dem angehenden Marxisten Lukács und dem vorzüglichen Zeitbeobachter Löwith die Einschätzung findet, der einzige „wahre“ Philosoph der Zeit sei Max Weber gewesen. Historisch-soziologische Empirie, Charisma und große Synthesen – das scheint doch sehr unterschiedlichen Philosophen vorgeschwebt zu haben als Form, in der die „Philosophie“ einmal mehr die Führung übernehmen könnte.

Bestimmung der faschistischen Leitbegriffe wieder an einer solchen Schlüsselattitüde teilhaben zu können. Große Traditionen und große Erwartungen in der dürftigen Zeit – das dürfte die Wahrnehmung der Philosophen nicht unerheblich geprägt haben, denn mit der nüchternen Enge eines vielleicht methodisch geschärften, aber ansonsten in berufsspezialistischer Partikularität verharrenden Faches, dürften die wenigsten zufrieden gewesen sein. Der Typus des Politik beratenden Experten, der in den empirischen Fächern zeitgleich aufkommt, hat jedenfalls in der Philosophie ebenfalls keinen rechten Platz.

Eine interessante Probebohrung verspricht in diesem Zusammenhang auch die Förderpraxis der DFG/Notgemeinschaft in den Weimarer Jahren und im NS. Nehmen wir den Bericht der Notgemeinschaft über die im Zeitraum 1922/23 und 1923/24 geförderten Projekte in der Abteilung Philosophie als Ausgangspunkt. Sie belegen (und geben damit einen Trend, der sich nach 1933 deutlich fortsetzt), dass die staatliche Förderpraxis vor allem psychologische und pädagogische Projekte in der „Philosophie" mit Mitteln bedachte. „Moderne" Philosophen scheinen vor allem vor dem Problem gestanden zu haben, wie sie zugleich die Erwartung des Bildungspublikums auf philosophische Tiefe und die Erwartung staatlicher Förderer auf szientifische Modernität bedienen sollten. Erfolg hatten in dieser diskursiven Zwickmühle die Kandidaten, die semantisch nach beiden Seiten offen waren. Bei den Zeitschriften staunt man womöglich, dass deutlich mehr psychologisch-naturwissenschaftliche Periodika auf den Förderlisten auftauchen als eigentlich philosophische Zeitschriften.[5] Wer die Geschichte der Psychologie erforscht, der dürfte ernste Probleme bekommen, wenn er sieht, dass all seine Helden in den 20er und 30er Jahren als „Philosophen" gefördert worden sind. Da finden wir auf den DFG/Notgemeinschaft-Förderlisten Heinz Werner, Otto Selz, Felix Krüger, Ferdinand Weinhandel, William Stern, Erich Jaensch und Narziß Ach, was insgesamt belegt, dass die Förderpraxis jedenfalls nicht „rassisch-ethnisch" ausgerichtet war, sondern *modernisierungsfreundlich*. Selbst unter den später NS-affinen Wissenschaftlern waren diejenigen erfolgreich, die sich zumindest rhetorisch ein modernes psychologisches Mäntelchen umhängen konnten. Den Vogel dürfte diesbezüglicher der „Gestaltanalytiker" Ferdinand Weinhandl (Schüler der Grazer Gestaltschule um Alexius Meinong und Christian von Ehrenfels) abgeschossen haben, der mit seiner kruden Mischung von (vermeintlich) „harter" und „experimenteller" Wahrnehmungs- und Denkpsychologie und plakativem weltanschaulichem Anspruch von der DFG ab 1935 immer wieder großzügig gefördert wurde und auch beträchtliche Mittel aus dem „Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften" auf seine Mühlen zu lenken wusste (vgl. hierzu Hausmann 1998: 244–247).

Wer nach den Themen und Texten der Philosophie zwischen 1933 und 1945 schaut, der wird es zunächst nicht leicht haben, überhaupt eine Kontur zu erkennen. Dennoch: als „repräsentativ" für die Zeit kurz vor dem Machtwechsel

[5] Für alle Informationen zur Förderpraxis der DFG in Sachen Philosophie danke ich Klaas-Hinrich Ehlers.

erscheint sowohl der Zeit als auch dem historiographischen Rückblick ein Text wie Jaspers' *Geistige Situation der Zeit*. Daran jedenfalls lassen sich die Fragen des philosophischen „Wir", der Polyphonie der Texte, der mehrfachen Adressierung, der impliziten und expliziten Fronten exemplifizieren. Das imaginierte „Wir", das sind die „Geistigen" in ihrer Gesamtheit, die imaginierten Adressaten, das sind die, denen die meritokratische Bildungsreligion nach wie vor heilig ist. Anders als die sprachwissenschaftlichen Niedergangsgeschichten, die allesamt mit dem Übergang des Faches zu „naturwissenschaftlichen" Vorbildern (also kurz: mit Schleicher und den Junggrammatikern) anheben, ist hier Marx und der Materialismus als Anfang vom Ende codiert. Eine qua „Masse" codierte implizite Front verläuft im Text gegenüber der zivilisatorischen „Daseinsordnung" und ihren Vorsorgeinstitutionen. Und die Hauptversuchung des „Geistigen Tuns" liegt in der Mitwirkung an der „Daseinsbefriedigung" der Massen auf den Feldern von Nahrung, Erotik und Selbstgeltung. Die Geschichte der „europäischen Welteroberung" wird nicht als schmutzige Eroberungs- und Kolonialgeschichte erzählt, sondern als heldenhaftes Entdeckungswerk und Entzauberungsepos. Der letzte Zurechnungspunkt für alle Übel und Krisenerscheinungen der Zeit ist, semantisch verdunkelt über den Umweg der „Masse", die Demokratie und das mit ihr einhergehende Ende der Bildungshegemonie. Wie sehr es die ganz normale Welt der Massendemokratie ist, die Jaspers Albträume bebildert, erhellt aus wunderbaren Zitaten wie dem folgenden:

> Wie in der Extase für gefährliche Sportleistungen entlädt sich die Wildheit der Menge in der Lektüre von Kriminalromanen, dem fieberhaften Interesse an der Gerichtsberichterstattung, an der Neigung zum Verrückten, Primitiven, Undurchsichtigen. (Jaspers 1932: 63)

Hinter der allgegenwärtigen Nivellierungsfurcht wird bereits die Konstellation sichtbar, in der die „Rasse" alle Erzählungen liefert, die es braucht, um zugleich aristokratisch-elitär und doch auch einer von ganz vielen „nordischen" Germanen zu sein, die eben nicht qua Demokratie, sondern qua ursprungsmythologischer Herkunft von den arischen Kulturstiftern ausgezeichnet und überlegen sind.

Wer nun Krieck, Rothacker oder Heidegger auf ähnliche Weise untersuchen wollte, der könnte Schritt für Schritt das diskursive Universum der „Wir"-Instanzen und der Adressierungen, der Lösungen für ein im Großen und Ganzen ähnlich wahrgenommenes Problem rekonstruieren. Was die Fachgeschichte häufig genug übersieht, ist der Umstand, dass es zumeist auch das Fach selbst ist, das als Problem in den Lösungsstrategien mit erhalten werden soll. Mit wechselndem Erfolg, versteht sich.

Und mehr als aufschlussreich ist eine Analyse der exoterischen Texte ehrgeiziger Philosophen im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des Machtwechsels, weil diese Texte die Aspirationen gegenüber dem wieder adressierungsfähigen Staat und gegenüber den anderen Universitätsfächern erkennen lassen. Die aufflackernde Pathos-Rhetorik verbindet sich hier mit dem unmissverständlichen

Anspruch, mit Hilfe des Staates in die alte Position der Königswissenschaft zurückgelangen.

> An dem Tag, an dem an der deutschen Universität nicht mehr philosophiert würde – philosophiert würde in dem ewigen Sinne des Wortes, den die Griechen geschaffen haben – wäre die Universität wert, an allen vier Ecken angezündet zu werden. (Freyer 1933: 12)

So heißt es bei Hans Freyer. Und passend dazu aus Heideggers berüchtigter Rektoratsrede:

„Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht." Und gleich darauf wird die Philosophie apostrophiert als die „innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins". Der auffallende Drang vieler Philosophen zur Hochschulpolitik nach dem Machtwechsel (laut Tilitzki 2002: 925 auch bei Krieck, Baeumler, Weinhandl, Krueger) deutet in die gleiche Richtung.

Fazit

Der akademischen Philosophie ist gegen Ende der Weimarer Jahre jedwedes stringente Prinzip der fachlichen „Diskursverknappung" abhanden gekommen, der Zulassung zur disziplinären Kommunikation unter dem Etikett der „Philosophie". Das führt dazu, dass der neue, endlich wieder adressierungsfähige Staat 1933 zur Projektionsfläche ganz unrealistischer Hoffnungen und Allmachtsphantasien wird. Es führt aber eben auch umgekehrt dazu, dass die Motivation der Staats- und Parteiakteure, ihr Schicksal mit dem der „Philosophie" zu verbinden, äußerst gering ist. Zwar versucht die Rosenbergfraktion, einen NS-philosophischen Lehrbetrieb zu institutionalisieren, aber die Machtarmut dieser Gruppe ist inzwischen nur zu gut bekannt. Insofern reagieren alle Seiten der diskursiven Konstellation darauf, dass „Philosophie" als Etikett anrüchig und wenig attraktiv geworden ist: die praktisch professionalisierbaren Komplexe codieren sich fachlich um, die staatlichen Stellen forcieren den Abbau der akademischen Philosophie, für die ehrgeizigen Philosophen ist der neue Staat so etwas wie die letzte Hoffnung. Nicht ganz unwichtig an *dieser* Haltung, dass sie auch von eher dissidenten und dem NS reserviert gegenüberstehenden Philosophen wie Litt geteilt wird. Bezeichnend bleibt in diesem Zusammenhang auch der Umstand, dass die ehrgeizigen Aspiranten auf philosophische „Führerämter" allesamt auf institutionelle Fixierung ihrer Positionen bedacht sind: Heidegger als Freiburger Rektor mit nachweislich weitergehenden Plänen, Rothacker als Leiter der Abteilung „Volksbildung" im Propagandaministerium – und so geht es weiter!

Literatur

Dahms, Hans-Joachim (2002): „Philosophie". in: Frank-Rutger Hausmann (ed.): *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich* 1933–1945. München: Oldenbourg. 193–228.

Dutz, Klaus D., ed. (2000): *Interpretation und Re-Interpretation. Aus Anlaß des 100. Geburtstags von Johann Leo Weisgerber (1899–1985)*. Münster: Nodus.

Farias, Victor (1989): *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt/M.

Freyer, Hans (1923): *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. Leipzig, Berlin: Teubner.

Freyer, Hans (1933): *Das politische Semester. Ein Vorschlag zur Universitätsreform*. Jena: Diederichs.

Hausmann, Frank-Rutger (1998): *„Deutsche Geisteswissenschaft" im Zweiten Weltkrieg. Die „Aktion Ritterbusch"*. Dresden: UP.

Jaspers, Karl (1932): *Die geistige Situation der Zeit*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter (Sammlung Goeschen 1000).

Knobloch, Clemens (2005): *„Volkhafte Sprachforschung" – Studien zum Umbau der Sprachwissenschaft in Deutschland zwischen 1918 und 1945*. Tübingen: Niemeyer.

Laugstien, Thomas (1990): *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg: Argument.

Leaman, George (1993): *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Hamburg (Argument-Sonderband 205).

Leske, Monika (1990): *Philosophen im „Dritten Reich". Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland*. Berlin.

Löwith, Karl (1986): *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart.

Mannheim, Karl (1931): „Wissenssoziologie". Vierkandt, Alfred (ed.): *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Enke.

Orozco, Teresa (1995): *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburg.

Ott, Hugo (1992): *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. 2. Aufl. Frankfurt/M., New York: Lang.

Plessner, Helmuth (1959): *Die verspätete Nation*. Stuttgart: Kohlhammer (2. erweiterte Aufl. von *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich 1935, Niehans).

Sauer, Christoph (1995): „Sprachwissenschaft und NS-Faschismus". K. Steineke, Hrg.: *Die Sprache der Diktaturen und Diktatoren*. Heidelberg: Winter. 9–96.

Tilitzki, Christian (2002): *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. 2 Teile. Berlin: Akademie.

Tomus, Alice (2004): *Der neue deutsche Sprachbegriff. Zur Wiederbelebung der „Sprachphilosophie" in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Lang. Zugleich Diss. Siegen FB 3.
Weingart, Peter (1995): *Doppel-Leben. Ludwig Ferdinand Clauss: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*. Frankfurt/M.: Campus.

Olivier Agard

Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945.

Die Spezialisten der deutsch-französischen Kulturtransfers haben überzeugend nachgewiesen, dass im XIX. Jahrhundert die Identität der französischen Universitätsphilosophie im Dialog mit der deutschen Philosophie entstanden ist: Michel Espagne hat zu dieser Frage neuerdings ein Standardwerk geliefert[1], das einmal wieder sehr deutlich zeigt, dass ein solcher „Transfer“ nie eine direkte Übernahme ist: die deutsche Philosophie wurde umgedeutet, dem französischen Kontext angepasst (und dabei natürlich sehr oft produktiv „missverstanden“). Der Hegelianismus von Victor Cousin, der in Frankreich das Universitätsfach Philosophie gegründet hat, hat mit dem Original wenig zu tun und verdankt seine Form dem spezifischen – intellektuellen, politischen und kulturellen – Kontext der Juli-Monarchie. Am Ende des XIX. Jahrhunderts ist für die akademischen Philosophen der Dritten Republik Kant (mit Descartes) die Basis aller Philosophie. Kant wird jedoch vor dem Hintergrund französischer (politischer und philosophischer) Diskussionen – wie z.B. der Streit von Positivismus und Spiritualismus – gedeutet, und es entsteht sozusagen ein französischer Kant. Ein anderes Beispiel wäre die Fichte-Rezeption: die Fichte-Studien von Xavier Léon, die im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts entstehen, entspringen einem Bedürfnis, im Kontext der „Belle Époque“ den Kantschen ethischen Individualismus zu überwinden und eine soziale und republikanische Moral zu gründen, und Fichte wird in dieser Hinsicht als Republikaner oder gar Jakobiner aufgefasst.

Die dreißiger Jahre des XX. Jahrhunderts sind in diesem Zusammenhang ein hochinteressanter Fall. Wie wir sehen werden, dient nun die deutsche Philosophie einer neuen Philosophengeneration dazu, fachintern einen Paradigmenwechsel einzuleiten, um eine neue, als zeitgemäßer betrachtete Form des Philosophierens durchzusetzen. Die neue Form trägt damit einem kulturellen, politischen und soziologischen Klimawechsel Rechnung, der sich in anderen Feldern (z.B. im literarischen Feld) wesentlich früher niedergeschlagen hatte.

Die vorliegende Studie befasst sich ausschließlich mit der Universitätsphilosophie. Sie muss einen (sicher nicht unwesentlichen) Teil der Rezeption der deutschen Philosophie unberücksichtigt lassen, insbesondere die – für das fran-

[1] Michel Espagne, *En-deça du Rhin: L'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Paris, le Cerf, 2004.

zösische Geistesleben der Jahrhundertwende wichtige – Nietzsche-Rezeption, eine Rezeption, die in den dreißiger Jahren meistens immer noch außerhalb des Fachs Philosophie geschieht[2] (die einflussreichsten Vermittler kreisen zu dieser Zeit um das „Collège de sociologie" von Bataille, Leiris und Caillois[3]).

Zwei repräsentative Fachzeitschriften wurden für diese Studie ausgewertet: die *Revue de Métaphysique et de Morale* und die *Revue Philosophique*. Die *Revue de Métaphysique et de Morale* – 1893 von Xavier Léon und Elie Halévy gegründet –, ist die maßgebende Zeitschrift des Faches. Sie ist eng mit der „Société de philosophie" und den Professoren der Sorbonne (die man – trotz aller Statusunterschiede mit ihren deutschen Kollegen – als „Mandarine" bezeichnen könnte) verbunden[4]. Sie entspricht dem Selbstbild der französischen Philosophie am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (und bis in die zwanziger und dreißiger Jahre hinein): in Anlehnung an Kant und an Descartes soll die Philosophie an einer transzendentalen Grundlegung der Naturwissenschaften arbeiten. Dieser kritizistische Rationalismus grenzt sich zwar von den positivistischen Tendenzen ab, die auf diese Fundierung ganz verzichten möchten – daher das ausdrückliche Bekenntnis zur „Metaphysik" und zur „Moral" –; er wehrt sich aber gleichzeitig gegen alle mystisch-irrationalistischen Strömungen, und zeigt sich – trotz verständlicher Spannungen – relativ offen für die Durkheimsche Soziologie[5]. Der Philosoph Léon Brunschvicg (1869–1944) ist der einflussreichste Vertreter dieser Denkrichtung.

Die *Revue Philosophique*, die etwas älter ist (sie wurde 1876 vom Philosophen und Psychologen Théodule Ribot gegründet), hat ein etwas loseres Verhältnis zu den Institutionen. Sie ist ursprünglich deutlich szientistisch geprägt und betrachtet die Psychologie als natürliche Erweiterung der Philosophie, so

---

2 Nietzsche wird jedoch in den Fachzeitschriften nicht völlig ignoriert (Siehe z.B. den Artikel von Paul Landsberg, „Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche", *Revue Philosophique*, 118, 1934, S. 210–231; Marie-Anne Cochet, „Nietzsche d'après son plus récent interprète", *Revue de Métaphysique et de Morale [RMM]*, 38, 1931, S. 613–641 und 39, 1932. S. 87–119).

3 Zur Nietzsche-Rezeption in Frankreich: Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra: La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995; Jacques Le Rider (Hg.), *Nietzsche, cent ans de réception française*, Saint-Denis, Suger, 1999 und *ders.*, *Nietzsche en France: De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.

4 Zur Geschichte der *Revue de Métaphysique et de Morale* und zum Verhältnis der beiden Zeitschriften: Bernard Bourgeois, „La Société des philosophes en France en 1900", in: Frédéric Worms (Hg.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, S. 63–79; Dominique Merllier, „Les Rapports entre la Revue de métaphysique et la Revue philosophique", *in*: *RMM*, 1993, 98[e] année, n° 1–2, Paris, A. Colin, S. 59–90; Christophe Prochasson, „Philosopher au XXe siècle: Xavier Léon et l'invention du système R2M (1891–1898)", *ebd.*, S. 109–140.

5 Zum Verhältnis der *RMM* zur Soziologie: Jean-Louis Fabiani, „Métaphysique, morale, sociologie: Durkheim et le retour à la philosophie", *RMM*, 1993, 98[e] année, n° 1–2, Paris, A. Colin, S. 175–191, und: Louis Pinto, „Le Détail et la nuance: La sociologie vue par les philosophes dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* 1893–1899", ebd., p. 141–174.

dass der (nicht ganz unberechtigte) Eindruck entstehen konnte, dass der Nachdruck der Herausgeber der *RMM* auf die Moral und die Metaphysik gegen Ribot gerichtet war. Trotz des Konkurrenzverhältnisses sind sich aber beide Zeitschriften sehr ähnlich, und man sollte die Unterschiede zwischen beiden Ansätzen nicht überbewerten. Die großen Autoren der Zeit (z.B. Bergson) schreiben meistens in beiden Zeitschriften.

Um eine Bewertung des Standpunktes dieser repräsentativen Zeitschriften zu erleichtern, wurde eine dritte Zeitschrift als Vergleichspunkt herangezogen, die *Recherches Philosophiques* von Alexandre Kojève und Henri Ey, die zwischen 1932 und 1937 erscheint. Ihre Mitarbeiter sind Philosophen, die sich an der Peripherie des Feldes befinden, weil sie Immigranten und/oder sehr jung sind. Sie werden dann oft in den fünfziger Jahren wichtige Positionen beziehen (Jean Wahl, der innerhalb dieser Kreise eine führende Figur ist, wird bereits 1936 an die Sorbonne berufen und leitet die *RMM* von 1940 bis zu seinem Tod 1974).

Das verschärfte Krisenbewusstsein

Um die neue Qualität des philosophischen Transfers zu verstehen, muss man den Gesamtkontext berücksichtigen: die dreißiger Jahre (zum Teil schon die zwanziger Jahre) sind im Allgemeinen durch ein verschärftes Krisenbewusstsein gekennzeichnet. Diese wirtschaftliche, politische, und nicht zuletzt kulturelle Krise führt zu einer allgemeinen Verunsicherung. Vor 1914 war es der Dritten Republik gelungen, einen gesellschaftlichen Konsens zwischen Mittelschichten, Bürgertum und Proletariat zu schaffen. Mit der wirtschaftlichen Krise, die Frankreich relativ spät erreicht, zerbricht dieses soziologische Gleichgewicht, was sich politisch durch eine zunehmende Polarisierung in links und rechts ausdrückt und zu einem „Scheitern des republikanischen Kompromisses“ führt[6]. Am 6. Februar 1934 marschieren Demonstranten (die zum Teil der rechtsextremen „ligues“ angehören) auf das Parlament: 16 Personen kommen bei den Auseinandersetzungen mit der Polizei ums Leben, und die Republik ist erschüttert[7]. Das Vichy-Regime von 1940–1945 hat also eine Vorgeschichte, die in die dreißiger Jahre reicht: die französische und die deutsche Krise der Zwischenkriegszeit sind in mancher Hinsicht vergleichbar[8].

Diese Krise war insofern eine Herausforderung für die Universitätsphilosophie, als sie sich dem republikanischen Ideal verpflichtet fühlte. Die Republik förderte ihrerseits die Wissenschaften, denn in der Fortschrittsideologie der Re-

6 Gérard Noiriel, *Les Origines républicaines de Vichy*, Paris, Hachette, 1999, S. 45–98.

7 Dieses Ereignis wird von der Linken als faschistischer Putschversuch gedeutet. Aus der antifaschistischen Mobilisierung entstand dann 1935–36 die "Front Populaire".

8 Für einen Vergleich zwischen Deutschland und Frankreich: Christophe Charle, *La Crise des sociétés impériales: Allemagne, France, Grande-Bretagne 1900–1940*, Paris, Seuil, 2001.

publikaner waren politischer und wissenschaftlicher Fortschritt eng verbunden[9]: die Wissenschaft legitimierte die republikanischen Reformen. Die Durkheimsche Soziologie ist emblematisch für die republikanische Einstellung der Wissenschaften, denn sie lässt sich als Versuch deuten, eine soziale Ethik im modernen Kontext zu gründen. Die Philosophen empfanden nicht zufällig diese Soziologie als Konkurrenzwissenschaft: obwohl sie selbst bemüht waren, den Kantischen Individualismus zu überwinden, warfen sie Durkheim oft seine angeblich mechanische Auffassung der Gesellschaft vor. Die Solidarität der repräsentativen Philosophen mit der Republik kommt insbesondere in ihrem Interesse für Erziehungsfragen zum Vorschein. Die französische Philosophie prägte den Geist des Schulsystems, das eine zentrale Rolle in der Etablierung der Republik und Schaffung eines gesellschaftlichen Konsenses spielte. Die Philosophie, die Pflichtfach für das Abitur war, galt als Krönung der republikanischen Erziehung (wobei die Auffassung des Philosophieunterrichts ein zusätzlicher Streitpunkt der Philosophen mit Durkheim war). Auch die in der *RMM* spürbare Verschränkung von Patriotismus und Universalismus entsprach der Ideologie der Dritten Republik[10].

In den dreißiger Jahren hatte sich aber das intellektuelle Klima deutlich gewandelt. Die politische und wirtschaftliche Krise, das Gefühl, dass eine gewisse Form von liberaler Demokratie sich diskreditiert und ausgedient hat, führen zur Erwägung neuer Modelle[11]. Die *RMM* und die *Revue Philosophique* reflektieren auch auf ihre Weise die allgemeine Krise, aber ihre Haltung ist vorwiegend defensiv. Die Anspielungen auf den politischen (nationalen und internationalen Kontext) sind jedoch spärlich. Um diese Haltung zu bewerten, muss man berücksichtigen, dass der wissenschaftliche Habitus der Universitätsphilosophen einem entschiedenen politischen Engagement im Wege stand. Sie hielten sich meistens aus der politisch-gesellschaftlichen Diskussion heraus. Denn sie orientierten sich vorwiegend am angeblich deutschen Modell einer wertfreien Wissenschaft[12] (für die Republikaner war der deutsche Sieg von 1871 der Sieg der deutschen Wissenschaft). Xavier Léon wollte auf jeden Fall vermeiden, dass die *RMM* zu einem politischen Kampfblatt wird. Obwohl er selbst „Dreyfusard" war, weigerte er sich, in der Zeitschrift zur Affäre ausdrücklich Stellung zu nehmen. Es wäre infolgedessen irrtümlich, die politische Zurückhaltung der philosophischen Zeitschriften auf einen konservativen Apolitismus zurückzuführen, denn die

---

9 Dazu: Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra*, S. 27–28.

10 Xavier Léon engagierte sich sehr aktiv für eine europäische und internationale Zusammenarbeit der Philosophen: er organisierte 1900 in Paris einen großen internationalen Philosophie-Kongress.

11 Für einen Überblick über die neuen Strömungen: Thomas Keller, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse. Personalistische Intellektuellendebatten in der Zwischenkriegszeit*, München, Fink, 2001; Olivier Dard, *Le Rendez-vous manqué des relèves des années 30*, Paris, PUF, 2002.

12 Christophe Charle, *La République des intellectuels*, Paris, Seuil, 1994, S. 311–312.

Universitätsphilosophen waren meistens linksliberale, durch die Dreyfus-Affäre geprägte Republikaner, auch wenn sie – von Ausnahmen wie Victor Basch abgesehen – keine „Intellectuels" waren[13]. Léon Brunschvicg war zum Beispiel Mitglied der Liga für Menschenrechte und seine Frau Cécile wurde Ministerin der Front Populaire-Regierung. Obwohl Léon aus der *RMM* keine engagierte, parteiische Zeitschrift machen wollte, lag es ihm am Herzen, dass sie auch politische Themen behandelt: er gründete zu diesem Zwecke eine spezifisch gesellschaftlichen Themen gewidmete Rubrik, die den Titel „Praktische Fragen" („Questions pratiques") trug[14].

Insgesamt halten unsere Zeitschriften trotz der allgemeinen Verunsicherung an den liberalen und demokratischen Werten fest. Ein Jahr nach den Ereignissen von 1934 setzt sich zwar die *RMM* mit dem in der Öffentlichkeit kursierenden Modell des Korporativismus – als Alternative zum Parlamentarismus – auseinander, kommt aber zum Schluss, dass er keine Lösung darstellen kann[15]. 1938 examiniert René Lacombe „Die Mängel der Demokratie", beschließt aber den Artikel mit einer Forderung nach mehr Demokratie. Raymond Aron hatte schon die wirtschaftliche Politik der *Front Populaire* kritisiert und für mehr Realismus plädiert[16].

Andererseits lässt sich nicht leugnen, dass ein Teil der französischen Intelligenz über autoritäre Lösungen nachdachte. Dass die Entwicklung in Deutschland und Italien bei Franzosen nicht nur auf Ablehnung stieß, kann man im Bericht über den Prager Philosophiekongress von 1934 zwischen den Zeilen lesen. Denn selbst wenn es den zuständigen deutschen Stellen nicht gelungen war, eine weltanschaulich homogene Delegation zustande zu bringen[17], geriet dieser Kongress zur politischen Arena. Die deutsche Delegation stieß in Prag auf die Gegenöffentlichkeit der Exilierten, und Dominique Parodi beschreibt in seinem Bericht für die *RMM* die heftige Diskussion zwischen „Allemands hitlériens" et „Allemands hors d'Allemagne" (Auslöser dieser Diskussion scheint Willi Hellpachs Beitrag gewesen zu sein). Parodi bemerkt stolz, dass kein Franzose sich bereit gezeigt habe, die Rechte und Risiken der Freiheit gegen die Vorteile einer starken Macht auszutauschen. Aber er fügt hinzu, dass diese Einheitlichkeit un-

---

[13] Zum Status der französischen „intellectuels": Christophe Charle, *Naissance des intellectuels*, Paris, Seuil, 1990, et *Les Intellectuels en Europe: Essais d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996.

[14] Zur Geschichte dieser Rubrik: Stéphan Soulié, „La Revue de Métaphysique et de Morale, 1893–1906: Critique philosophique et philosophie morale en République", in: *Jean Jaurès cahiers trimestriels*, 146, octobre-décembre 1998, Paris, Société d'études jaurésiennes, S. 45–73.

[15] B. Mirkine-Guetzevitch, „Corporatisme et démocratie", Teil 1: *RMM*, 42, 1935, S. 579–602; Teil 2: *RMM*, 43, 1936, S. 149–170. Siehe auch: Max Lazard, „Le Gouvernement des démocraties modernes", *RMM*, 41, S. 263–288.

[16] Raymond Aron, „Réflexions sur les problèmes économiques français", *RMM*, 44, 1937, S. 793–821.

[17] Hans Driesch, der kein Anhänger des Regimes war, durfte zum Beispiel in Prag seine „Ordnungslehre" vorstellen.

erwartet war. Diese plötzliche Bekehrung gewisser Kollegen zum Liberalismus ist ihm verdächtig. Er selbst zeigt durchaus Verständnis für die Parlamentarismus-Kritik eines italienischen Kollegen, die auf – aus seiner Sicht – reale Probleme aufmerksam macht, wie den abstrakten Charakter der Prinzipien, das übermäßige Vertrauen auf die menschliche Güte, den politischen und sozialen Atomismus[18].

Was die Außenpolitik betrifft, wird die Gefahr, die von Deutschland ausgeht, relativ spät wahrgenommen: 1939 erscheint in der *RMM* der einzige Artikel, der die nationalsozialistische Weltanschauung analysiert – aus der Feder des Germanisten Edmond Vermeil, der den Nationalsozialismus als einen „biologischen Autoritarismus" auffasst[19]. Ein Jahr zuvor hatte jedoch der Historiker Lucien Fèbvre in einem Artikel über Spengler und Toynbee den Autor vom *Untergang des Abendlandes* als geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus dargestellt (eine These, die aus heutiger Sicht undifferenziert erscheinen mag). 1939 nimmt René Berthelot dann eindeutig gegen den englischen Pazifismus Stellung[20]. Die Angst vor einer „Zeit der Tyranneien" (die Elie Halévy in einem 1938 erschienenen Buch zum Ausdruck bringt) wächst deutlich[21].

Das Wertesystem, das die *RMM* und die *Revue Philosophique* weiterhin vertreten, gerät im Kontext der dreißiger Jahre zunehmend in die Defensive. Dafür gibt es in der *RMM* selbst viele Anzeichen. In philosophischen Kongressen fühlt sich die alte Generation manchmal in die Enge gedrängt[22]: der Prager Kongress markiert das Aufkommen einer neuen Generation (auch der Einfluss der Durkheimschen Schule nimmt damals ab). Brunschvicg und seine Kollegen sind in mancher Hinsicht noch Menschen des XIX. Jahrhunderts. Der junge kommunistische Schriftsteller Paul Nizan greift Brunschvicg in seinem Pamphlet *Die Wachhunde* (1932) an. Auch bei Nizans Freund Sartre (der damals jedoch Nizans politische Ansichten nicht teilte) findet man zu Brunschvicg ironische Bemerkungen. Sartre ist typisch für eine neue Generation von Philosophen, die mit dem alten Denkstil bricht (wenn auch andere diese Wende eingeleitet haben). Bemerkenswert ist die Rolle, die die deutsche Philosophie dabei spielt.

---

18 D. Parodi, „Les Congrès de Prague et de Cracovie", *RMM*, 42, 1935, S. 117–135, insbesondere S. 128–130.

19 Edmond Vermeil, „Pourquoi une religion nationale en Allemagne", *RMM*, 46, 1939, S. 65–88.

20 R. Berthelot, „Les Traités de 1919, l'idée de justice internationale et la France", *RMM*, 46, 1939, S. 153–165, insbesondere S. 164.

21 Raymond Aron, „L'*Ère des tyrannies* d'Elie Halévy", *RMM*, 46, 1939, S. 283–307.

22 Dazu: Ch. Serrus, „Impressions et souvenirs de congrès (Marseille, 1938 – Lyon, 1939)", *RMM*, 46, 1939, S. 477–494, S. 484.

Die existenzielle Wende

Der kritische Rationalismus, die republikanische Moralphilosophie, die Vorliebe für die Geschichte der Philosophie, weichen in den dreißiger Jahren einem Denken, das die Tragik des Existierens in den Vordergrund rückt.

Die allgemeine Bewegung ist nun eine Bewegung zum (so genannten) „Konkreten" hin „Vers le concret", wie es Jean Wahl 1932 – gegen die großen idealistischen und dialektischen Systeme – formuliert. Die neuen Richtungen, die den Weg zum Konkreten suchen, heißen damals: „phénoménologie", „philosophie de l'existence" (und noch nicht „existentialisme"), „personnalisme", drei Stränge, zwischen denen es viele Übergänge gab. Um diesen Bezug zum Konkreten herzustellen, wird oft – aber nicht nur[23] – die deutsche Philosophie herangezogen: Husserl (die *Méditations cartésiennes* erscheinen 1931 in einer Übersetzung von Lévinas), Heidegger, Jaspers, aber auch – was vielleicht verwundern mag – Hegel.

Die Aneignung von Hegel ist typisch für den damaligen französischen Gebrauch der deutschen Philosophie. Das plötzliche Interesse für Hegel zeugt bereits von einem Generationenwechsel, denn die ältere Generation orientierte sich wie gesagt vorwiegend an Kant. Ausgangspunkt der französischen Hegel-Lektüren ist die Situation des „unglücklichen Bewusstseins" und der Kampf um Anerkennung am Anfang der *Phänomenologie des Geistes*. Diese tragische und existentialistische Hegel-Interpretation ist inzwischen gut erforscht. Angelika Pillen bemerkt zu Recht, dass Hegel in Frankreich zum „positiven Bezugspunkt" wurde, „weil sein Werk und sein Denken als Aufforderung verstanden wurde, die Philosophie in Kontakt mit der Wirklichkeit zu bringen"[24]. Während Koyré den Akzent auf das Thema der Zeit legt, geht Jean Wahl in seiner christlich geprägten Deutung von der Erfahrung der Zerrissenheit aus. Kojève, dessen Hegel-Seminar einen großen Einfluss ausübte, schlägt einen anderen Weg ein: er anthropologisiert Hegels Denken und deutet den Kampf um Anerkennung politisch (seitdem gilt die Dialektik von Herr und Knecht in Frankreich als eine zentrale Stelle in Hegels Werk). Kojève bringt darüber hinaus Hegel mit zeitgenössischen Richtungen (z.B. Husserl und Heidegger) in Verbindung, was auch den Erfolg seiner Lektüre erklärt. Die bis in die sechziger Jahre hinein einflussreiche Lektüre von Jean Hippolyte ist philologisch exakter; auch sie hebt das Tragische hervor, ohne es jedoch marxistisch oder geschichtsphilosophisch aufzuheben. Hegel ermöglicht insgesamt eine Infragestellung der kritizistischen Tradition, die bisher in Frankreich vorherrschend gewesen war. Vincent Descombes spricht

---

[23] Jean Wahl geht in seinem Buch *Vers le concret* (Paris, 1932) von nicht-deutschen Autoren aus: James, Witehead, und Gabriel Marcel.

[24] Angelika Pillen, Hegel in Frankreich: *Vom unglücklichen Bewußtsein zur Unvernunft*, Freiburg, K. Alber, cop. 2003, S. 22.

in dieser Hinsicht von einem „schwarzen" Hegelianismus, vor dem Hintergrund einer „französischen Krise der Aufklärung"[25].

Auffallend ist, dass es sich bei Koyré oder Kojève um russische Immigranten handelt. Im Allgemeinen lässt sich feststellen, dass die deutsche Philosophie, die diese Bewegung zum Konkreten hin legitimiert, sehr oft von emigrierten Außenseitern, die in Deutschland studiert haben (meistens bei Scheler oder Husserl[26]), nach Frankreich importiert wird: neben Kojève, Koyré könnte man auch Emmanuel Lévinas, George Gurvitch, oder Victor Basch nennen. Ihr Verständnis der deutschen Philosophie ist (im Falle von Kojève und Koyré) ursprünglich vom russischen Kontext geprägt und durch einen Hang zur Mystik gekennzeichnet.

Das Sprachrohr dieser neuen philosophischen Strömung ist ohne Zweifel die *Recherches Philosophiques*, die über die deutsche Philosophie sehr gut informiert ist. Diese Wende zum Konkreten scheint auch einem kulturkritischen Bedürfnis zu entsprechen, auch wenn sich diese neue Philosophie nicht auf Kulturkritik reduzieren lässt. Was sie mit der Kulturkritik verbindet ist, dass sie nach Lebensnähe strebt und einen Bezug zur krisenhaften Wirklichkeit herstellen will[27]. In den Schriften von Wahl kommt zweifelsohne ein Unbehagen über die Herrschaft der Vernunft und den liberalen Individualismus zum Ausdruck, d.h. über die Werte, die die offizielle Philosophie bisher tradiert hatte. Der essayistische und poetische Stil, zu dem mancher Autor dieser neuen Generation greift, ist Bestandteil der Kritik an der offiziellen, bloß wissenschaftlichen Philosophie, die für sie an einer Sklerose leidet. Diese kulturkritische Orientierung lässt sich aber politisch nicht eindeutig einordnen. Im Umkreis von Phénoménologie, Philosophie de l'existence und personnalisme entstehen tatsächlich – aber in der Regel außerhalb des Fachs Philosophie oder an seiner Peripherie – politische Diskurse, die Thomas Keller zu Recht als „Dritte-Weg-Diskurse" analysiert hat (Keller antwortet in diesem Buch auf Zeev Sternhells Thesen, der gewisse Tendenzen des Personalismus als vorfaschistisch eingestuft hatte[28]). Diese Diskurse werden von „nonkonformistischen Kreisen" getragen, wie „Ordre Nouveau" (um Denis de Rougemont und Arnaud Dandieu, der auch Mitarbeiter der *Revue Philosophique* ist) oder „Esprit" (um Emmanuel Mounier). Aber das Ungenügen am Liberalismus führt nicht notwendig zu einer Infragestellung der Demokratie,

---

25 Siehe: Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Paris, Minuit, 1989, S. 69–95.

26 Zu diesen osteuropäischen Vermittlern: Michel Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, S. 167–177. Siehe auch: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1983, S. 34–36.

27 Ich beziehe mich hier auf die Definition der Kulturkritik, die von Gilbert Merlio und Gérard Raulet in der Einleitung zum Band *Linke und rechte Kulturkritik* (Frankfurt/Main, Lang, 2005, S. 7–21) im Anschluss an Georg Bollenbeck gebraucht wird.

28 Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche: L'Idéologie fasciste en France*, Bruxelles, Complexe, 2000.

wie die Biographie vieler (aber nicht aller) Mitglieder dieser Kreise zeigt, die den Weg zur „Résistance" gefunden haben.

Die *Revue de Métaphysique et de Morale* registriert die Entwicklung auf mehr Konkretheit hin nur zörgerlich und widerwillig, was nicht bedeutet, dass die alte Generation den neuen Ideen völlig verschlossen wäre. Brunschvicg sorgte zum Beispiel dafür, dass Husserl zum korrespondierenden Mitglied der „Académie des sciences morales et politiques" des Institut de France ernannt wurde. Man sollte freilich den Antagonismus zwischen Generationen nicht überspitzen: Brunschvicg hatte bereits versucht, das „starre und strenge Vernunftdenken" zu lockern[29], und die neue Generation konnte sich zum Teil auch auf Bergson (der allerdings in mancher Hinsicht ein Außenseiter blieb) stützen. Jedoch ist in den Fachzeitschriften eine gewisse Irritation dem neuen Denkstil gegenüber spürbar. Martial Guéroult vermisst bei Jankelevitch die wissenschaftliche Strenge und Methodik[30]. Jankelevitch wird dann in einer Rezension als „Poet" bezeichnet, was nicht unbedingt lobend gemeint ist[31]. Ähnliche Vorwürfe werden gegen Buber erhoben: Buber analysiere und beweise nichts[32]. Brunschvicg beklagt anlässlich eines Philosophiekongresses, dass die aktuelle Generation – trotz des wissenschaftlichen Fortschritts – den Sinn für den Unterschied zwischen Klarheit und Dunkelheit verloren habe: eine neue Zeit des Obskurantismus breche nun ein, der Brunschvicg sein Ideal einer Ankoppelung der Philosophie an die Wissenschaft entgegenhält[33]. Das Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften und zur Mathematik erscheint also als ein Streitpunkt: Brunschvicg empfindet hier den kulturkritischen Impuls des neuen Denkstils (wohl etwas pauschal) als wissenschaftsfeindlich. Auffallend ist, dass die neue, „konkrete" Philosophie einen verhältnismäßig geringen Platz in der *RMM* einnimmt. Die tragische Hegel-Lektüre findet erst 1938 wirklich Eingang in die Zeitschrift (obwohl Jean Wahls Buch über das unglückliche Bewusstsein bei Hegel bereits 1929 erschienen war)[34]. 1934 erscheint ein Artikel von Jean Wahl über „Das Problem der Entscheidung, der Existenz und der Transzendenz in der Philosophie von Jaspers": einerseits begrüßt er den tragischen Charakter der Jasperschen Philosophie, die dem zeitgenössischen Kontext Rechnung trage, bedauert aber andererseits, dass sie bei einer „negativen Ontologie" bleibe, die keine Einsicht in eine wahre

---

[29] Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 19.

[30] M. Guéroult, „*L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, d'après M. Jankelevitch", *RMM*, 42, 1935, S. 77–105, insbesondere S. 105.

[31] „Rez. von: Vladimir Jankelevitch, *L'Alternative*, Paris, 1938", *RMM*, 45, 1938, April-Beiheft, S. 3–4, S. 4.

[32] „Rez. von: Martin Buber, *Je et tu*, Paris, 1938", *RMM*, 45, 1938, Juli-Beiheft, S. 2.

[33] Zitiert *in:* Ch. Serrus, „Impressions et souvenirs de congrès (Marseille, 1938 – Lyon, 1939)", *RMM*, 1939, S. 477–494, S. 492.

[34] Jean Hippolyte, „Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna", *RMM*, 45, 1938, S. 45–61.

Transzendenz ermögliche[35]. 1931 hatte der linksliberale und pazifistische Philosoph Ernst von Aster in der *RMM* den Siegeszug der Phänomenologie in Deutschland und die Marginalisierung des Neukantianismus beschrieben und bedauert: Phänomenologie bedeutete für ihn die Rückkehr zu einer vorkritischen Metaphysik[36]. 1938 veröffentlicht die *RMM* jedoch einen ersten Artikel von Jean-Paul Sartre, in dem er sich stark auf Husserl – und die Gestaltpsychologie – bezieht[37]. Husserl, Heidegger oder Scheler werden ansonsten hauptsächlich im Rezensionsteil behandelt, und nicht immer positiv. In der Rezension der *Méditations cartésiennes* von Husserl kommen die Zweifel des Rezensenten hinsichtlich der phänomenologischen Methode deutlich zum Vorschein[38]. Der Rezensent des für die Heidegger-Rezeption so wichtigen Bands *Qu'est ce que la métaphysique* (der auf eine Initiative des Historikers Henri Corbin zurückgeht) betont den abstrakten, gar „abstrusen" Charakter der Heideggerschen „Dialektik"[39]. Der Vorwurf der „obscurité" kursiert in vielen Rezensionen der *RMM*[40].

Die *RMM* scheint manchmal bemüht, ihr eigenes Verständnis von Philosophie zu verteidigen. Dieses Verständnis steht eindeutig dem deutschen Neukantianismus am nächsten. Cassirer ist im Rezensionsteil sehr präsent[41]. Brunschvicg war – mit einer Gruppe von Nachwuchsphilosophen, wie Jean Cavaillès oder Emmanuel Lévinas – Zeuge der Kontroverse zwischen Cassirer und Heidegger in Davos gewesen und wusste um die relative Marginalisierung des Neukantianismus in Deutschland. Die *RMM* gibt in Rezensionen den Neukantianern das Wort und fungiert hier und da als Sprachrohr für ihre Kritik am philosophischen Geist der Zeit. 1933 wird Julius Krafts Angriff auf Heidegger – in seinem

---

35 Jean Wahl, „Le Problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers", *RMM*, 41, 1934, S. 405–444.

36 Ernst von Aster, „Les Aspects principaux de la philosophie allemande contemporaine", *RMM*, 38, 1931, S. 259–275.

37 Jean-Paul Sartre, „Structure intentionnelle de l'image", *RMM*, 45, S. 543–609.

38 „Rez. von: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, Paris, 1931", *RMM*, 39, 1932, S. 1–2 (Der Rezensent fragt sich, ob das Ergebnis dieser Meditationen der Denkbemühung des Autors wert sei und wirklich Neues bringe).

39 „Rez. von: Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* ?, Paris, 1938", *RMM*, 45, 1938, Oktober-Beiheft, S. 2.

40 Dieser Vorwurf wird dann in Bezug auf Corbins Beitrag zum Descartes-Kongress von 1937 erneut formuliert: G. Bénézé, „Le Congrès Descartes", *RMM*, 45, 1938, S. 127–143, S. 137.

41 Siehe: „Rez. von: Ernst Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932", *RMM*, 41, 1934, Juli-Beiheft, S. 17; „Rez. von: Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborg, 1936", *RMM*, 1937, S. 3–4 (der Rezensent betont die Verwandtschaft zwischen Cassirer und Brunschvicg); „Rez. von: Ernst Cassirer/ Axel Hagerstrom, *Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Göteborg, 1939", *RMM*, 47, 1940, S. 120.

Buch *Von Husserl zu Heidegger* – lobend rezensiert[42]: Julius Kraft – ein sozialdemokratischer Rechts- und Sozialwissenschaftler, der der „Fries'schen Schule" nahe stand – kritisierte Heidegger vom Standpunkt eines rationalistischen Kritizismus aus. Der Rezensent lobt den Mut und die Schärfe der Analyse, verweist dann aber zum Schluss auf die poetische Schönheit der Heideggerschen Sprache. Er stimmt aber Kraft darin zu, dass es sich bei der Heideggerschen Denkform nicht mehr um Philosophie im strengen Sinne des Wortes handle[43]. Kraft veröffentlicht im Hauptteil der Zeitschrift dann einen Artikel, dessen Titel eindeutig ist: „Verteidigung der Aufklärung". Der Inhalt ist jedoch unpolemisch und unpolitisch gehalten[44]. 1934 wird im Rezensionsteil die neueste Folge der *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (deren Beziehung zur Aufklärung vom Rezensenten betont wird) ausführlich vorgestellt. Neben Beiträgen von Kraft und Hans Kelsen enthält dieser Band eine Abrechnung mit der Phänomenologie, auf die der Rezensent eingeht. Richard Vollmer, der Autor des Artikels, geht so weit, Heiddeger als einen „dekadenten" Autor, der dem Irrationalismus seiner in Angst befangenen Zeit verfallen sei, zu charakterisieren[45]. Eine andere Abrechung mit Heidegger wird 1939[46] im Rezensionsteil zusammengefasst: Marjorie Glicksmann, die 1932 Heidegger-Vorlesungen beigewohnt hatte, unterzieht im *Journal of Philosophy* den von ihr als arrogant und dogmatisch-ontologisch empfundenen Denkstil Heideggers einer scharfen Kritik. Es wäre jedoch übertrieben, von einer Kampagne der *RMM* gegen Heidegger zu sprechen, denn es lässt sich kein einheitlicher Kurs im Rezensionsteil bestimmen[47].

Die *Revue Philosophique* ist ihrem Status entsprechend den neuen philosophischen Richtungen gegenüber am Anfang des Jahrzehnts deutlich offener. Sie veröffentlicht Beiträge von Koyré über Hegel[48], und die tragisch-existenzialistische Hegel- und Kierkegaard-Lektüre von Jean Wahl findet sehr früh in die Zeitschrift Eingang[49]. Leon Chestov, der zu den oben erwähnten osteuropäischen Vermittlern gehört, und sich sehr für den neuen Denkstil einsetzt, ist ein regel-

42 „Rez. von: Julius Kraft *Von Husserl zu Heidegger: Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig 1932", *RMM*, 40, 1933, Juli-Beiheft, S 10–11.

43 1939 wird dann auch Krafts Buch über die *Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft* rezensiert: der Rezensent ist allerdings kritischer und bedauert den polemischen Ton („Rez. von: Julius Kraft, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Leipzig, 1934", *RMM*, 46, 1939, April-Beiheft, S. 338–339, S. 339).

44 J. Kraft, „Défense de l'Aufklärung", *RMM*, 43, 1936, S. 385–402.

45 „Rez. von: *Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge, Band V*, 1933, Göttingen", *RMM*, 41, 1934, April-Beiheft, S. 22–24.

46 „Rez. von: *Journal of philosophy*, Vol. 193", *RMM*, 1939, Januar-Beiheft, S. 187–192, S. 191.

47 Siehe z.B.: „Rez. von: F. Weidauer, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls*„ Leipzig, 1933", *RMM*, 41, 1934, April-Beiheft, 1934, S. 22: der Rezensent beklagt die Banalität der Argumente, die gegen die Phänomenologie vorgebracht werden.

48 A. Koyré, „Notes sur la langue et la terminologie hégéliennes", *Revue Philosophique*, 112, 1931, S. 409–439; „Hegel à Iéna", *Revue Philosophique*, 118, 1934, S. 274–283.

49 Jean Wahl, „Hegel et Kierkegaard", *Revue Philosophique*, 112, 1931, S. 321–380.

mäßiger Mitarbeiter der Zeitschrift. Sein Kommentar zu Buber ist charakteristisch für den neuen philosophischen Geist der Zeit: „Martin Buber ist einer jener Denker, die in ihre Forschungen diesen Ernst, diese extreme Spannung einführen, von denen uns Kierkegaard und Nietzsche gesprochen haben [...] Er lebt in seinen Gedanken, in seinen Schriften inkarniert er sein Leben [...][50]". Die Schriftstellerin Rachel Bespaloff – auch russischer Herkunft –, veröffentlicht mehrere Beiträge zu Kierkegaard[51]. 1933 erscheint ihr extrem schwärmerischer „Brief über Heidegger an Herrn Daniel Halévy"[52]. Der Name Heidegger taucht in der *Revue Philosophique* bereits 1932 auf: Emmanuel Lévinas, der aus Litauen stammt und bei Husserl und Heidegger studiert hatte, präsentiert 1932 einen Beitrag zu „Martin Heidegger et l'ontologie"[53]. Lévinas stellt dann im Rezensionsteil der *Revue Philosophique* die phänomenologische Richtung vor[54] und rezensiert Bücher von Phänomenologen und über Phänomenologie[55]. Lévinas war damals zweifelsohne der kompetenteste Vermittler der deutschen Phänomenologie in Frankreich, und hat eine historische Rolle gespielt. Die *Revue Philosophique* veröffentlicht in den dreißiger Jahren nichts von Heidegger, dafür aber zwei Texte von Jaspers. Der erste Text – eine ungewöhnlich lange Studie – ist der Beitrag von Jaspers an der großen Descartes-Nummer von 1937[56]. Der andere Text setzt sich mit „dem Wesen und dem Wert der Wissenschaft" auseinander[57]. In beiden Beiträgen vertritt Jaspers einen gemäßigt kulturkritischen Standpunkt, der den Rationalismus kritisiert, ohne jedoch das wissenschaftliche Ideal preiszugeben. Man kann für ihn Descartes mit Descartes überwinden. Abgesehen von diesen zwei Beiträgen ist aber die zeitgenössische deutsche Philosophie zwischen 1933 und 1940 wenig vertreten. Eine Ausnahme ist ein Artikel des Neukantianers Siegfried Marck über die Existenzphilosophie bei Jaspers und Heidegger, der aber unkritisch und unpolemisch ist[58]. Erst 1940 wird die zeitgenössische Philosophie zum Thema. Anlass ist Husserls Tod: Chestov veröffent-

---

[50] Leon Chestov, „Martin Buber. Un mystique juif de langue allemande", *Revue Philosophique*, 116, 1933, S. 430–442, S. 430.

[51] Rachel Bespaloff. „Notes sur la *Répétition* de Kierkegaard", *Revue Philosophique*, 118, 1934, S. 335–363; „En marge de *Crainte et tremblement* de Kierkegaard", *Revue Philosophique*, 119, 1935, S. 43–72; „Notes sur les *Etudes kierkegaardiennes* de Jean Wahl", *Revue Philosophique*, 127, 1939, S. 301–324.

[52] Rachel Bespaloff, „Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halévy", *Revue Philosophique*, 116, 1933, S. 321–339.

[53] Emmanuel Lévinas, „Martin Heidegger et l'ontologie", *Revue Philosophique*, 112, 1932, S. 395–431.

[54] Emmanuel Lévinas, „Phénoménologie", *Revue Philosophique*, 117, 1934, S. 414–420.

[55] Emmanuel Lévinas, „Phénoménologie", *Revue Philosophique*, 124, 1937, S. 258–263.

[56] Karl Jaspers, „La pensée de Descartes et la philosophie", *Revue Philosophique*, 124, 1937, 1, S. 39–147.

[57] Karl Jaspers, „Essence et valeur de la science", *Revue Philosophique*, 127, 1939, S. 5–13.

[58] Siegfried Marck, „La Philosophie de l'existence dans l'œuvre de K. Jaspers et de M. Heidegger", *Revue Philosophique*, 121, 1936, S. 197–219.

licht einen langen Nachruf, aber der interessanteste Beitrag dieser Nummer stammt von Lévinas, der eine Kritik der Heideggerschen Philosophie liefert, auf die später eingegangen werden soll.

Auch der Rezensionsteil ergibt ein zweideutiges Bild, was die Behandlung der zeitgenössischen Philosophie betrifft. Werke von Wahl oder von (und auch über) Husserl werden wohlwollend rezensiert. Heidegger wird hier und da positiv erwähnt[59]. Man vernimmt aber auch skeptischere Töne: der Rezensent von *Die geistige Situation der Zeit* hat zum Beispiel seine Schwierigkeiten mit diesem Werk. Er fasst die im Buch entwickelte Diagnose der globalen Kulturkrise zusammen, schließt aber mit dem Hinweis, dass dieses Buch zwar sehr modern sei, aber auch „sehr deutsch"[60]. Der Vorwurf der „obscurité" (an Husserl oder Heidegger gerichtet) taucht auch hier und da (wie in der *RMM*) auf[61].

Wie in der *RMM* ist eine gewisse Sympathie für den Neukantianismus spürbar. Der Rezensent von *Die Fortschritte der Metaphysik* (von Julius Ebbinghaus) zeigt durchaus Verständnis für seine Verteidigung der Philosophiegeschichte und stimmt seiner Kritik am übertriebenen Jugendkult zu. Rickerts Polemik gegen die philosophischen Modeströmungen der Zeit (unter anderem die Existenzphilosophie) wird auch zustimmend präsentiert[62]. 1937 veröffentlicht die Zeitschrift einen Artikel von Gurvitch über Rickerts Wertetheorie[63] und 1939 einen Beitrag von Cassirer zu Descartes[64] (Cassirer ist natürlich auch im Rezensionsteil präsent[65]). Der Rezensent von *Natur und Kunst* (von Donald Brinkmann) drückt seine Zweifel gegenüber der Anwendung der Phänomenologie auf die Ästhetik aus: die Phänomenologie sei bloß die moderne Form einer alten intuitionistischen Mystik[66].

---

59 Siehe: „Rez. von: Rudolf Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppens Logik*, Reinhardt, München, 1932", *Revue Philosophique*, 116, S. 292–295.

60 „Rez. von: Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*", *Revue Philosophique*, 115, 1933, S. 137–139, S. 139.

61 „Rez. von: Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931", *Revue Philosophique*, 115, 1933, S. 133–135, S 135.

62 „Rez. von: Heinrich Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*", Heidelberg, 1930, *Revue Philosophique*, 115, 1933, S. 312–314.

63 G. Gurvitch, „La théorie des valeurs de Heinrich Rickert", *Revue Philosophique*, 134, 1937, S. 80–88.

64 E. Cassirer, „La place de la Recherche de la Vérité par la lumière naturelle dans l'œuvre de Descartes", *Revue philosophique*, 127, 1939, S. 261–300.

65 „Rez. von Ernst Cassirer, *Descartes: Lehre Persönlichkeit Wirkung*, Stockholm, 1939", *Revue Philosophique*, 129, 1940, S. 272–276; „Rez. von: Ernst Cassirer, *Thorild et Herder*, Göteborg, 1941", *Revue Philosophique*, 135, 1945, S. 283–286.

66 „Rez. von: Donald Brinkmann, *Natur und Kunst*, Zürich u. Leipzig, 1938", *Revue Philosophique*, 1939, 127, S. 84–85, S. 85.

Die zweite Front: die Verteidigung der Vernunft

Im Laufe der dreißiger Jahre wird neben der Auseinandersetzung über die Existenzphilosophie und Phänomenologie eine zweite Front eröffnet. Die französischen Philosophen sehen sich gezwungen, auf klare Angriffe aus dem nationalsozialistischen Deutschland zu antworten. Jedoch findet in unseren Zeitschriften kein „Krieg der Geister" statt. Dies hat mehrere Gründe: der – oben schon erwähnte – wissenschaftliche Habitus und die Scheu vor der offenen, als trivial betrachteten politischen Polemik, eine relativistische – auch pazifistisch gefärbte – Haltung, die den Nationalsozialismus als bedauerlichen, aber faktisch existierenden Ausdruck der deutschen Mentalität betrachtet[67], die Tatsache, dass es keine einheitliche, übersichtliche homogene nationalsozialistische Philosophie gab, sondern konkurrierende Ansätze, die zum Teil entschieden nationalsozialistisch waren, zum Teil Anpassungsversuche waren. Ein Interesse für das nationalsozialistische, autoritäre und post-liberale Experiment mag mitgespielt haben, aber die Abwesenheit einer gezielten Gegenoffensive erklärt sich auch durch die schlechte Information über die intellektuelle Landschaft im nationalsozialistischen Deutschland. Im schon erwähnten Artikel von Edmond Vermeil (der entschieden links engagiert war) wird Heidegger jede Mitverantwortung am geistig-politischen Klima der dreißiger Jahre abgesprochen: durch den Hinweis, Heidegger wolle in einer Anthropologie die griechischen und christlichen Werte restaurieren, die vom antiintellektuellen Vitalismus – momentan zumindest – besiegt worden seien (Heidegger wird in einem Zuge mit Husserl und Dilthey genannt)[68]. Es handelt sich hier natürlich nicht darum, nachträglich und besserwisserisch Fehleinschätzungen zu korrigieren, sondern festzustellen, dass man nicht davon ausgehen darf, dass die damaligen französischen Autoren über alle Informationselemente verfügten.

So lässt sich auch erklären, dass man selbst 1938 noch glaubte, durch Vorträge in Deutschland die deutsche Öffentlichkeit beeinflussen zu können oder durch den wissenschaftlichen Dialog etwas zu erreichen; obwohl dieses Kapitel weitgehend unerforscht ist, kann man vermuten, dass französische Philosophen damals noch in Deutschland aufgetreten sind. Emile Bréhier (der 1933 eine Geschichte der deutschen Philosophie verfasst hatte) hielt z.B. 1938 in Danzig einen Vortrag über Schopenhauer, in dem er Schopenhauer darstellte und den Geist der Klarheit lobte[69].

---

[67] Siehe „Rez. von: Ernst Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie*, Paris, 1932", *Revue Philosophique*, 116, 1933, S. 143–145 und „Rez. von Erich Wernert, *L'Art dans le Troisième Reich*, Paris, 1936", *Revue Philosophique*, 127, 1939, S. 74–75.

[68] Edmond Vermeil, „Pourquoi une religion nationale en Allemagne", *RMM*, 46, 1939, S. 65–88, S. 83.

[69] Der Text des Vortrags ist abgedruckt in der *RMM*: Emile Bréhier, „L'unique pensée de Schopenhauer", *RMM*, 45, 1938, S. 487–500.

Trotz der Unübersichtlichkeit des ideologischen Angebots aus Deutschland konnten die französischen Philosophen in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre bestimmte Töne nicht überhören. Darauf reagieren sie mit einer gewissen Gelassenheit. Die Rezensionen ideologisch gefärbter Veröffentlichungen aus Deutschland sind tatsächlich meistens um Neutralität bemüht: man begnügt sich damit, den Inhalt zusammenzufassen. Oft wird auf den politischen Kontext mehr oder weniger ausdrücklich hingewiesen[70]. Manchmal geschieht dies mit spürbarer Ironie, wenn der nationalsozialistische (oder rassistische) Hintergrund offenbar scheint, wie bei Kurt Schilling[71], August Faust[72], Reinhold Bethke[73].

Wie oben schon erwähnt begegnet man deutschen Philosophen auf internationalen Kongressen. In den Berichten über diese Veranstaltungen fällt jedoch auf, dass man meistens jede direkte Polemik vermeiden will. Die Werte, um die es letztlich geht, werden aber trotzdem verkündet. De *RMM* veröffentlicht die Rede, die Leon Brunschvicg in Prag gehalten hat, eine feierliche Stellungnahme, in der er für eine universalistische Religion der Vernunft plädierte und dabei die „connaissance intellectuelle“ gegen die „expérience révélatrice“ verteidigte[74]. Dass zwischen dem Humanismus von Brunschvicg und den neuen Tönen aus Deutschland ein unüberwindlicher Antagonismus besteht, wird nicht verschwiegen[75].

Bei allem Abscheu gegen einen Frontalkrieg war auch die aus Deutschland laut werdende Polemik gegen Descartes nicht zu überhören. Descartes, der auch in Frankreich ein politisches Emblem war[76], wurde bekanntlich zum Gründer ei-

---

70 Ein Beispiel wäre die Rezension von Hans Freyers Artikel: „Das Politische als Problem“ (1936 in den *Blättern zur deutschen Philosophie* erschienen) *in*: *RMM*, 44, 1937, Juli-Beiheft, S. 17.

71 „Rez. von: Kurt Schilling, *Der Staat und seine geistige Grundlage, seine Entstehung und Entwicklung*, München, 1935“, und *ders*., *Geschichte und Rechtsphilosophie*, Berlin, 1937, *RMM*, 46, 1939, April-Beiheft, S. 346–348.

72 „Rez. von: August Faust, *Johann Gottlieb Fichte*, Breslau, 1938“, *Revue Philosophique*, 123, 1939 S. 123.

73 „Rez. von: Reinhold Bethke, *Lebendige Wissenschaft. Über den Sinn der weltanschaulichen Begründung und die Fragekraft der Jugend*, Tübingen, 1937“, *Revue Philosophique*, 126, 1938, S. 236–237.

74 Léon Brunschvicg, „Religion et Philosophie“, *RMM*, 42, 1935, S. 1–13. Siehe auch: D. Parodi, „Les Congrès de Prague et de Cracovie“, *RMM*, 42 1935, S. 117–135, S. 125–126.

75 Für Dominique Parodi, der die Reden, die der Jenaer Pädagoge Peter Petersen und Leon Brunschvicg in der Eröffnungssitzung des Krakauer Kongresses 1934 gehalten haben, miteinander vergleicht, sind in Krakau zwei miteinander nicht vereinbare Denkweisen aufeinander gestoßen, Siehe: Dominique Parodi, „Les Congrès de Prague et de Cracovie“, *RMM*, 42, 1935, S. 117–135, S. 133.

76 Die linken Republikaner, aber auch die liberale Rechte bekannten sich zum Cartesianismus, während die Nationalisten und die katholischen Traditionalisten ihn ablehnten. In den dreißiger Jahren kamen zu den Anticartesianern der Vorkriegszeit noch viele junge Kulturkritiker hinzu. Zur Descartes-Rezeption in Frankreich: François Azouvi, *Descartes et la France: Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

ner bürgerlich-westlichen Weltanschauung stilisiert, die es zu bekämpfen galt. Auf jeden Fall war er der typische Vertreter einer französischen Denkform und ihrer Schwächen[77]. Die Rezensenten gehen in der Regel auf diese Diskussion gar nicht erst ein, beklagen bloß den unproduktiven, feindlichen und dogmatischen Ton dieser Angriffe[78]. Die Berichte über den Descartes-Kongress von 1937 bleiben sehr neutral. Emile Bréhier weist auf die Begriffe hin, die ein Teil der deutschen Delegation ins Spiel gebracht hat, ohne sie richtig zu diskutieren. Er weist darauf hin, dass es diesen Philosophen um eine Infragestellung der westlichen Tradition geht, weil für diese Tradition der universale Geist Vorrang vor dem Leben des Volkes oder der Rasse habe[79].

Für die französischen Universitätsphilosophen, die in der *RMM* und der *Revue Philosophique* schreiben, verläuft die Front im Grunde nicht zwischen der französischen Philosophie und der deutschen. Es handelt sich für sie daher auch darum, das „gute" Deutschland in den Vordergrund zu rücken. Das ist zum Beispiel 1934 die Strategie des Germanisten Julien Rouge in einem Artikel über Schlegel: Rouge verweist darauf, dass die Romantiker, auf die man sich im damaligen Deutschland gern bezieht, der griechischen und lateinischen Kultur einerseits, der christlichen Tradition andererseits verhaftet sind[80]. 1939 erscheint eine Sondernummer der *Revue Philosophique*, die die Verwandtschaft großer deutscher Denker wie Fichte, Kant und Hegel mit dem Geist der Französischen Revolution hervorhebt. Bemerkenswert ist der Artikel des Léon-Schülers Guéroult über Fichte[81]: wie Léon stellt Guéroult Fichte – mithin auch den Fichte der *Reden an die deutsche Nation* – als Erben der Französischen Revolution, als Jakobiner dar[82]. So lässt sich Guéroults Interesse für Gehlen, dem er einen Artikel in der *RMM* gewidmet hatte, erklären[83]: er betrachtete ihn als einen Fortführer des deutschen Idealismus und sah in Gehlens Fichte-Interpretation offenbar nichts

---

[77] Das ist zum Beispiel die These von Hugo Friedrich, *in: Descartes und der französische Geist*, Leipzig, 1937 (*RMM*, 45, 1938, Juli-Beiheft, S. 19).

[78] Siehe: „Rez. von: *Dem Gedächtnis an René Descartes* (Sondernummer des *Archivs für Rechts und Sozialphilosophie*), Berlin, 1937", *RMM*, 45, Juli-Beiheft, 1938, S. 19–20 (diese Publikation enthält unter anderem Beiträge von Carl Schmitt und Arnold Gehlen) und: „Rez von: Franz Böhm, *Anti-Cartesianismus: Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938", *RMM*, 46, 1939, Oktober-Beiheft, S. 688–689.

[79] Emile Bréhier, „L'État présent de la philosophie d'après les travaux du Congrès Descartes", *Revue Philosophique*, 125, 1938, S. 6–26.

[80] Julien Rouge, „Le Culte du *moi* et la culture du *moi* chez Frédéric Schlegel", *RMM*, 41, 1934, S. 205–233.

[81] Martial Guéroult, „Fichte et la Révolution française", *Revue Philosophique*, 128, 1939, S. 226–320.

[82] Zur Fichte-Rezeption in Frankreich: Michel Espagne, „Die Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich", in: *Fichte-Studien. Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, Bd. 2: Kosmopolitismus und Nationalidee*, Amsterdam, Rodopi, 1990, S. 193–222.

[83] M. Guéroult, „Vers une Renaissance de l'Idéalisme allemand: La Philosophie d'Arnold Gehlen", *RMM*, 43, 1936, S. 301–326.

Dubioses. Jean Hyppolites Beitrag über Hegel[84] bringt das berühmte Zitat über die französische Revolution als herrlichen Sonnenaufgang (wobei Alfred Stern über Hegel etwas nuancierter urteilt[85]).

Fest steht, dass sich die deutsche Philosophie für die französischen akademischen Philosophen an den Werten orientieren sollte, die 1936 in einem Nachruf der *RMM* auf Tönnies formuliert werden. Tönnies habe zwar der Ängste unserer Zeit einen spezifisch deutschen Ausdruck verliehen ; er habe aber bis zum Ende zu denen gehört, die für die kostbarsten Werte des modernen Geistes eingetreten seien: die positive Wissenschaft, die objektive Wahrheit, die internationale Republik der befreiten Geister[86].

Dieser Versuch einer Verteidigung der deutschen Kultur gegen sich selbst mobilisiert teilweise auch deutsche Exilierte. Für die *Revue Philosophique* arbeiten regelmäßig Fritz Heinemann, der später als Kritiker der Existenzphilosophie hervorgetreten ist, der Leibniz-Forscher Paul Schrecker, Paul Landsberg (eine Schlüsselfigur der personalistischen Kreise), Ernest Fraenkel. Man kann jedoch nicht behaupten, dass diese Zeitschriften eine Tribüne für eine Gegenoffensive der Exilierten geworden wären. Die Artikel der Exilierten sind wie schon bemerkt unpolemisch gehalten[87]. Sie begnügen sich meistens damit, den Geist der Aufklärung oder den Humanismus von Goethe zu beschwören[88].

Die französischen Philosophen wussten natürlich um die Existenz einer Exilphilosophie[89]: sie waren wie schon erwähnt Zeugen der Auseinandersetzungen zwischen beiden Lagern auf Kongressen, aber diese Debatten finden innerhalb der hier studierten Zeitschriften nur indirekt statt. Einer der wenigen Hinweise auf eine Auseinandersetzung zwischen exilierten und nicht-exilierten Philosophen ist ein Brief von Karl Löwith, der von den *Recherches Philosophiques* im Anschluss an die Analyse des Nietzsche-Buches von Jaspers durch Jean Wahl veröffentlicht wird[90]. In diesem kurzen Brief wird suggeriert, dass die Nietzsche-Lektüre von Jaspers auch als Anpassungsversuch an die neuen Machthaber ver-

---

84 Jean Hyppolite, „La Signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel", *Revue Philosophique*, 128, 1939, S. 321–352.

85 Alfred Stern, „Hegel et les idées de 1789", *Revue Philosophique*, 128, 1939, S. 353–363.

86 „Nécrologie Tönnies", *RMM*, 43, Oktober-Beiheft, 1936, S. 12.

87 Siehe zum Beispiel: Alfred Stern, „Quelques aspects de la vérité et de la réalité dans la philosophie allemande contemporaine", *Revue Philosophique*, 122,1936, S. 48–69 oder: Manfred Beck, „L'Irrationalisme actuel. Sa nature, ses origines et le moyen de le surmonter", *RMM*, 41, 1934, S. 459–470.

88 Fritz Heinemann, „La Phénoménologie de la nature chez Goethe", *Revue Philosophique*, 119, S. 93–120, S. 120.

89 Dass aber Philosophen oder Sozialwissenschaftler ins Exil gehen mussten, scheint nicht der Erwähnung wert: nur beiläufig wird in einer Rezension auf Karl Mannheims Situation angedeutet, „Rez. von: Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, 1936", *RMM*, 1937, April-Beiheft, S. 18.

90 Brief zitiert in: Jean Wahl, „Le Nietzsche de Jaspers", *Recherches Philosophiques*, VI, 1936–1937, S. 346–362, S. 362.

standen werden könnte[91]: der existenzialistische Nietzsche von Jaspers umgehe die Frage nach dem politischen Missbrauch von Nietzsche und nach den Gründen dieses Missbrauchs in der Philosophie von Nietzsche selbst. Wahl veröffentlicht den Brief kommentarlos, weist aber darauf hin, dass Jaspers inzwischen ein Berufsverbot erhalten hat.

Es ist eine der wenigen Stellen in den *Recherches Philosophiques*, wo der politische Hintergrund angesprochen wird. Man hätte vielleicht von dieser Zeitschrift – gerade weil sie deutlich besser informiert war über die deutsche Philosophie als zum Beispiel die *RMM* –, eine gezielte Kritik gegen Heidegger (oder eine argumentierte Verteidigung Heideggers) erwarten können, denn sein Engagement für den Nationalsozialismus war vermutlich bekannt, wenn auch seine Vorlesungen nicht veröffentlicht waren. Es scheint aber schon ein Konsens darüber zu bestehen, dass die politischen Stellungnahmen Heideggers nichts mit dem Kern seiner Philosophie zu tun haben. Diese Tendenz ist charakteristisch für die französische Heidegger-Rezeption im Allgemeinen[92], die oft von Heidegger ausgehend eine ganz andere – politisch weniger brisante – Form von Kulturkritik entwickelt: Wahls Lektüre ist christlich gefärbt, während Lévinas die Heideggersche Begrifflichkeit mit einer dialogischen und ethischen Philosophie verbindet. Der Einzige, der in den hier behandelten Zeitschriften ansatzweise versucht, Heideggers Philosophie zu hinterfragen, ist damals Lévinas, der sein ganzes Leben ein sehr zwiespältiges Verhältnis zu Heidegger gehabt hat[93], und der im Schicksalsjahr 1940 ausdrücklich Heidegger gegen Husserl ausspielt: Husserls Phänomenologie sei eine Philosophie der Freiheit. Für Heidegger dagegen aber sei das Subjekt weder frei noch absolut: es sei von der Geschichte beherrscht und überwältigt. Für Heidegger sei der Sinn durch etwas bedingt, das schon stattgefunden habe. Die Intimität von Sinn und Denken sei ein Ergebnis der Realisierung des Sinnes in der Geschichte[94]

---

[91] Dass Jaspers kein Argument gegen die NS-Nietzsche-Interpretation bringt, ist ihm oft angelastet worden. Zu diesem Problem: Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Büchse der Pandora, Wetzlar, 1999, S. 98–106 (Löwiths Lektüre ist in dieser Hinsicht auch nicht unproblematisch. Siehe: Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht*, S. 97).

[92] Zur Heidegger-Rezeption in Frankreich: Dominique Janicaud (Hg.) *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001. Die provozierende Analyse von Emmanuel Faye in seinem Buch *Heidegger. L'Introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, die den Bezug zum NS in den Vordergrund rückt, ist auch als Reaktion auf diese Tradition zu verstehen.

[93] Bereits 1937 hatte Lévinas auf den problematischen Gebrauch von Heideggers Philosophie (die – laut Lévinas – in Deutschland zu einer offiziellen Lehre geworden sei) – durch Hans Reiner hingewiesen: Reiner legitimiere insbesondere den Führer- und Rassenkult (Emmanuel Lévinas, „Rez. von: Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, Halle, 1934", *Revue Philosophique*, 124, 1937 S. 258–259).

[94] Emmanuel Lévinas, „L'Oeuvre d'Emund Husserl", *Revue Philosophique*, 129, 1940, S. 33–85, S. 84.

Vor diesem ganzen Hintergrund lässt sich verstehen, dass die deutsche Propaganda der Kriegsjahre wenig Resonanz in der französischen Universitätsphilosophie fand. Der Krieg bedeutete in der Tat für die hier studierten Zeitschriften keine große Zäsur, was ihren Inhalt betrifft: sie hielten an ihrer editorischen Linie fest. Die *RMM* musste im Laufe des Krieges zeitweilig ihr Erscheinen einstellen. Ihre letzte Nummer vor dieser Unterbrechung ist Bergson gewidmet, der als jüdischer Philosoph in der nationalsozialistischen Propaganda diffamiert wurde. Die zeitgenössische deutsche Philosophie ist in den Rezensionen wenig präsent und die Perspektive über sie ist apolitisch[95].

Es hat jedoch von Seiten der deutschen Besatzungsmacht Bemühungen gegeben, die Philosophie in Frankreich zu beeinflussen. Im Rahmen des *Deutschen Instituts* in Paris kamen unter anderem Gadamer, Rothaker, Freyer nach Paris und hielten Vorträge[96]. In propagandistischen Veröffentlichungen denunzierten Karl Heinz Bremer und Gerhard Funke den Einfluss von Bergson in Frankreich[97], während Franz Böhm weiterhin gegen den Cartesianismus und seine angebliche Negierung der historischen Existenz polemisierte[98]. An der großen Europa-Tagung der Fachgruppe Philosophie in Nürnberg 1942 nahm jedoch kein bekannter französischer Philosoph teil. Letztlich musste man auf einen Germanisten zurückgreifen, und zwar auf den einzigen Germanisten, der wirklich als geistiger Collaborateur hervorgetreten war, nämlich Jean-Édouard Spenlé[99]. Kein namhafter Philosoph scheint sich der Polemik über die angebliche „Verjudung" der französischen Philosophie und über die Juden als Feinde der deutsch französischen Annäherung angeschlossen zu haben, auch wenn es unter den Philosophen Vichy-Sympathisanten (Jean Guitton) gegeben hat, die manchmal sogar politische Akteure gewesen sind (Albert Rivaud, Jacques Chevalier). Ein Artikel in der Zeitschrift *Deutschland-Frankreich* (der Zeitschrift des Deutschen Instituts in Paris) zeigt deutlich, dass die deutschen propagandistischen Bemühungen

---

95 1943 meint Emile Bréhier in einer Rezension, *Sein und Zeit* sei im Grunde ein „gnostischer Roman" ohne Anfangs- und Schlusskapitel (E. Bréhier, „Rez. von: A. de Waerlens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942", *Revue Philosophique*, 133, 1942–43, S. 165–169).

96 Zur deutschen Kulturpolitik in Paris: Eckard Michels, *Das Deutsche Institut in Paris 1940–1944*, Stuttgart, Steiner 1993, Frank-Rutger Hausmann, „Deutsche Geisteswissenschaft" im Zweiten Weltkrieg. Die „Aktion Ritterbusch" (1940–1945), Dresden-München, DUP, 1998.

97 Karl Heinz Bremer, „Conception française de l'Allemagne", in: Karl Epting (Hg.), *Cahiers de l'Institut d'Allemand*, Bd. II, *Regards sur l'histoire*, Paris, Sorlot, 1941, S. 155–180, S. 160 (Bergson gehöre zu den Denkern und Meinungsmachern, die ein falsches Bild von Deutschland propagiert hätten); Gerhard Funke, „Bergson-Epilog" in: *Deutschland Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, 1. Jahr, Nr. 1, 1942, S. 147–149 (Bergson sei kein originaler Denker und repräsentiere bloß das jüdische Denken).

98 Franz Böhm, „Das cartesische Zeitalter und seine Überwindung", *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, 1. Jahr, Nr. 4, 1943, S. 1–31.

99 Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Teil 2, Berlin, Akademie Verl., cop. 2002, S. 1106.

in diesem Bereich relativ erfolglos geblieben sind. Der Autor – Wilhelm Blechmann – will nämlich nachweisen, dass sich die französische Philosophie auf dem Weg zur Besserung, zur Überwindung des „Bürgerlichen", befinde[100], und nun „vor der Entscheidung" stehe. Das Buch von Louis Lavelle über die Philosophie der Zwischenkriegszeit in Frankreich[101], das er als Beleg anführt, scheint eher das Gegenteil zu bezeugen. Lavelle legt den Akzent auf die Geistesfreiheit, die Menschlichkeit und interpretiert zudem Descartes theologisch. Er denunziert darüber hinaus ausdrücklich diejenigen, die Descartes für alle Übel der Moderne verantwortlich machen. Blechmann muss dann die positive Rolle des „Juden Jean Wahl" (der damals in der Résistance war) anerkennen: er habe dazu beigetragen, Kierkegaardsche und existenzphilosophische Fragestellungen einzuführen, eine Entwicklung, die Blechmann begrüßt, denn es gehe heute um das menschliche und geschichtliche Sein[102]. Blechmann ist aber unfähig, andere Philosophen zu nennen, die dem Geist der Zeit entsprechen würden. Auch er muss auf einen Germanisten zurückgreifen, nämlich Maurice Boucher, der viel weniger engagiert als Spenlé war, aber als Direktor des Instituts für Germanistik der Sorbonne an Eptings Projekten eine Zeitlang mitgearbeitet hat (Karl Epting war Direktor des Deutschen Instituts in Paris).

Diese Unfähigkeit, die Universitätsphilosophie zu mobilisieren (zumindest diejenige, die sich in den beiden hier analysierten Fachzeitschriften ausdrückt), könnte vielleicht die Diagnose einer (relativen) Immunität der französischen Gesellschaft gegen den Faschismus bestätigen, was natürlich nicht bedeutet, dass es keine Kontinuitäten zwischen der Dritten Republik und dem verbrecherischen Regime von Vichy gegeben hat: der Historiker Gérard Noiriel hat in seinem spannenden und kontroversen Buch zu den „Republikanischen Ursprüngen von Vichy" nachgewiesen, dass die antisemitische Gesetzgebung in gewisser Hinsicht in den dreißiger Jahren vorgeprägt worden war, und dass auch die dubiosen Unternehmen des Regimes im Bereich der Sozialwissenschaften und der Eugenik eine republikanische Vorgeschichte haben. Dass die Wurzeln der „collaboration intellectuelle" in die zwanziger und dreißiger Jahre reichen, ist auch allgemein bekannt. Noiriel schließt sich jedoch der These der relativen Immunität an: die Schichten, die sich in den dreißiger Jahren gegen die Republik wandten – darunter ein Teil der Bourgeoisie –, seien trotzdem weiterhin von der republikanischen Ideologie geprägt gewesen. Erst die völlig unvorstellbare und absolut ka-

[100] Wilhelm Blechmann, „Die französische Philosophie vor der Entscheidung", *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, 2. Jahr, Nr. 8, 1944, S. 16–33.

[101] Louis Lavelle, *La Philosophie française entre les deux guerres. Chroniques philosophiques*, Paris, Aubier, 1942.

[102] In einem anderen Artikel derselben Zeitschrift werden jüdische und linke Hegel-Interpreten aus Frankreich (Lucien Herr, Victor Basch, Alain) positiv erwähnt, ohne jedoch als solche gekennzeichnet zu werden: Johannes Hoffmeister, „Hegel und die Franzosen", *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, 2. Jahr, Nr. 7, 1944, S 92–96 (Diese scheinbare Toleranz mag verwunderlich scheinen, sie entspricht aber durchaus Karl Eptings Vorstellung von Propaganda).

tastrophale Niederlage gegen Deutschland habe die Etablierung eines autoritären Regimes möglich gemacht. Eine Analyse der philosophischen Fachzeitschriften scheint zumindest zu belegen, dass die Philosophie als Universitätsfach, die in Frankreich insgesamt eng mit dieser republikanischen Ideologie verbunden war, schwerlich zur Legitimierung einer faschistischen oder autoritären Politik eingesetzt werden konnte.

Ilse Korotin

Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS

Schwerpunkt: Österreich

Quellenbeschreibung

Die vorliegende Quelle umfaßt Kurzdossiers, die der Sicherheitsdienst (SD) wahrscheinlich für das Wissenschaftsministerium (REM) Anfang 1943 über an reichsdeutschen Universitäten lehrende Philosophen zusammengestellt hat.

Der Text stammt aus dem Bestand „Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung" im Bundesarchiv Potsdam[1] und wurde im Juli 1990 von dem Tübinger Sprachwissenschafter und Wissenschaftshistoriker Gerd Simon aufgefunden. Er befand sich laut Findbuch am „Ende des Bestandes" unter „Runderlasse, Handakten, Geschäftsverteilungspläne, Tagebücher, Indizes und Aktenverzeichnisse".

George Leaman und Gerd Simon haben im Jahrbuch für Soziologie-Geschichte 1992 die Quelle und deren Entstehungskontext besprochen. Zwei Dossiers – Martin Heidegger und Kurt Schilling – wurden mit Archivmaterial konfrontiert und kommentiert.

Vorweg eine kurze Zusammenfassung, um danach auf österreichspezifische Sachverhalte überzugehen.

Die 101 Seiten umfassende Quelle zerfällt in drei Teile:

I. „Übersicht über die Verteilung der Philosophie-Professoren auf die deutschen Universitäten"[2]

II. „Übersicht über die weltanschauliche Haltung der Philosophieprofessoren auf den Universitäten in Deutschland"

---

1 Signatur 49.01/12444.

2 Erfasst sind dabei die Universitäten (in Klammern die Anzahl der Lehrenden): Berlin (8), Bonn (8), Breslau (4), Erlangen (2), Frankfurt (4), Freiburg (3), Gießen (4), Göttingen (2), Graz (5), Greifswald (1), Halle (3), Heidelberg (4), Innsbruck (2), Jena (3), Kiel (3), Königsberg (4), (Köln (7), Leipzig (4), Marburg (1), München (4), Münster (3), Posen (2), Prag (1), Rostock (1), Tübingen (3), Wien (10), Würzburg (2).

Diese Liste ist gegliedert in[3]:

1. Konfessionell gebundene bzw. Konkordats-Philosophen (13)
2. Liberale Professoren (12)
3. Indifferente Philosophen (25)
4. Politisch positive Philosophen (25)
5. Nationalsozialistische Philosophen (Versuche eine „nat. soz. Philosophie" aufzubauen) (11)
6. Positive Nachwuchskräfte (5)

III. Im dritten Teil folgen ohne Überschrift 84 Einzeldossiers, welche offensichtlich auf Basisinformationen unterschiedlicher Provenienz beruhen und nur selten ausgewiesen sind.[4]

Der Endredaktor ist wie die Verfasser seiner Vorlagen nicht bekannt. Es ist aber kaum daran zu zweifeln, dass er dem SD angehört hat. Im SD hatten nachweisbar mehrere Abteilungen mit Forschung zu tun. Wie auch den Dossiers zu entnehmen ist, ließ der SD die Hochschulen konsequent beobachten. An den Universitäten bildeten die V-Leute des SD Arbeitsgemeinschaften, um neben Gutachten aller Art auch die „stimmungsmäßige Auswirkung aller wichtigen außen- und innenpolitischen Vorgänge und Maßnahmen" zu beobachten.[5]

Bis 1943 erhielt das REM auf Grund eines Abkommens vom September 1935 und eines Erlasses vom 7. Jänner 1938 regelmäßig von der Parteikanzlei anlässlich von Berufungsverhandlungen Beurteilungen der von den Universitäten Vorgeschlagenen. Die Parteikanzlei holte dazu Vorbeurteilungen vom NSD-Dozentenbund und – zumindest wenn es um Geisteswissenschafter ging – vom Kulturpolitischen Archiv des Amtes Rosenberg ein und fasste sie zu einer Gesamtbeurteilung zusammen. Nach dem Abkommen hatten die Beurteilungen politische, weltanschauliche und charakterliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen.

---

[3] In Klammern die Anzahl der Lehrenden, die der jeweiligen Rubrik zugewiesen werden.

[4] Aus dem Gesamtprojekt liegen bereits folgende Veröffentlichungen vor: Die hier zusammengefasste ausführliche Quellenbeschreibung von George Leaman / Gerd Simon: Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS, in: Jahrbuch für Soziologie-Geschichte 1992, hg. v. Carsten Klingemann, Michael Neumann, Karl-Siegbert Rehberg u.a., Opladen 1994.
Kommentierte Dossiers von: George Leaman / Gerd Simon: Dossier Martin Heidegger, in: Jb. f. Soziologiegeschichte 1992, Opladen 1994. Dossier Kurt Schilling, in: ebd.
Ilse Korotin: Dossier Hans Eibl, in: Jb. f. Soziologiegeschichte 1993, Opladen 1995. Dossier Simon Moser, in: ebd. Dossier Friedrich Kainz, in: Jb. f. Soziologiegeschichte 1994, Opladen 1996. Dies.: Dossier Wolfram Steinbeck, in: Jb. f. Soziologiegeschichte 1997/98, Opladen 1999. Dies.: Dossier Ferdinand Weinhandl, in: Jb. f. Soziologiegeschichte 1999, Opladen 2001. Dies.: Dossier Ernst Mally. In Druck.

[5] Vgl. Leaman/Simon, S. 263.

Faktisch waren sie durchwegs Beurteilungen der wissenschaftlichen Leistung der Forscher.

Die SD-Dossiers unterscheiden sich in der Struktur nicht wesentlich von diesen Gutachten. Gegenüber Stellen außerhalb des SD wurde vor allem dosiert oder verschwiegen, was den SD und die eigenen Informanten betraf. Der SD rekrutierte seine V-Leute von Anfang an aus den Reihen der Akademiker. Ihre Berichte und Vorgutachten sind allerdings nur sehr selten überliefert.

Dass der SD diese Dossiers nicht nur für eigene Zwecke zusammengestellt hat, geht indirekt aus dem Umstand hervor, dass sie wichtige Informationen verschwiegen, oder möglicherweise sogar Desinformationen enthielten, insbesondere wenn sie die SD-Aktivitäten in diesem Bereich berührt hätten.

Unter allen Stellen, die ein Interesse an diesen Dossiers haben mussten, war das des REM am vitalsten. Ständige Einsprüche des SD vor allem bei Berufungen und Kongressteilnahmegenehmigungen mussten in die gesamte Hochschullandschaft erhebliche Unruhe und unberechenbare Öffentlichkeitswirkung gerade auch im Ausland mit sich bringen. Es musste in beiderseitigem Interesse liegen, hier durch Vorabinformationen mögliche Konflikte zu begrenzen.

Bei allen Bedenken spricht also für das REM als Empfänger der Dossiers das meiste. Es lässt sich sogar nicht ausschließen, dass es der Auftraggeber war.

Im Folgenden wird das Dossier Hans Eibl kommentiert und auf weitere österreichrelevante Dossiers Bezug genommen.

Dossier: Hans Eibl

Eibel, Hans, Wien, ao. Prof., geb. 1882, katholisch
Katholische Philosophie. Mittelalterlich-katholischer Reichsgedanke.
Bezeichnet sich 1934 selbst als „einen der stärksten Ideengestalter des gesamt deutschen Katholizismus." ähnlich 1936.
1937 schreibt er: „Ich habe für die Ideen der katholischen Weltanschauung gekämpft."
Seine Geschichtsmetaphysik ist gegen Rosenberg gerichtet.
Ausgedehntes Schrifttum.
Politisch: Pg. (Seit 1935 ?), aber wegen weltanschaulicher u. persönlicher Beziehungen zum politischen Katholizismus ohne ernstes Verständnis zu dem Nat.-Soz.

In der „Übersicht über die weltanschaulich-politische Haltung der Philosophieprofessoren auf den Universitäten in Deutschland" wird der seit 1923 an der Wiener Universität lehrende Philosoph Hans Eibl der Gruppe „Konfessionell gebundene bzw. Konkordats-Philosophen" zugeordnet.

Am 9.1.1939 übergab Hans Eibl dem Reichsinspektor und früheren Gauleiter Josef Leopold[6] einen 12-seitigen Text mit dem Titel „Zur Geschichte der nationalen und nationalsozialistischen Bewegung in Österreich"[7]. Diese Schrift war hauptsächlich der Darstellung seines Wirkens im Sinne eines „Zusammenschlusses" mit dem Deutschen Reich gewidmet und ist ein Dokument für das Einwirken des Katholizismus – genauer gesagt des national-katholischen Lagers – auf die politische Entwicklung in Österreich sowie dessen Nähe und Distanz zum Nationalsozialismus.

„Katholische Philosophie"

In einer historischen Darstellung des österreichischen Katholizismus wird Hans Eibl als erster „katholischer Philosoph" genannt, der als solcher nach dem Ersten Weltkrieg an der philosophischen Fakultät hervortrat. Damit wurde eine personale Verankerung in Gang gesetzt, so der Verfasser, deren starker Einfluss durch den Nationalsozialismus unterbrochen, nach 1945 aber umso erfolgreicher in Erscheinung getreten sei. Als „katholische Philosophen" werden in diesem Zusammenhang solche verstanden, „die sich durch ihre Denkweise, Problemstellung und ihr Bekenntnis, etwa durch Zugehörigkeit zu katholischen akademischen Institutionen oder Verbänden, als solche qualifizieren."[8]

Dieser Charakterisierung folgt wohl auch der Verfasser des SD-Dossiers, wenn er Eibls Denkrichtung auf „katholische Philosophie" fokussiert.

Hans Eibl hatte 1914 an der Wiener Universität die Venia Legendi für „Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Altertums und des Mittelalters" erlangt. 1923 wurde ihm der Titel eines außerordentlichen Professors verliehen und er erhielt daraufhin einen unbefristeten Lehrauftrag für Philosophie der Patristik und des Mittelalters.[9]

---

6 Zur „Causa Leopold" vgl. Ludwig Jedlicka: Gauleiter Josef Leopold (1889–1941). In: Gerhard Botz u.a. (Hg.): Geschichte und Gesellschaft. Festschrift für Karl R. Stadler. Linz 1974. Leopold wurde am 21. Februar 1938 als Gauleiter abgesetzt und in desintegrativer Absicht zum „Reichsinspekteur" mit dem Sitz in München ernannt! Vgl. Ebd. S. 153f.

7 Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstands (DÖW), (weiter zitiert als Eibl: 1939). Gernot Heiß zitiert das genannte Schriftstück aus dem Gauakt Eibl / AVA Wien. Vgl. Gernot Heiß: ... wirkliche Möglichkeiten für eine nationalsozialistische Philosophie? Die Reorganisation der Philosophie (Psychologie und Pädagogik) in Wien 1938 bis 1940. In: Kurt R. Fischer / Franz M. Wimmer: Der geistige Anschluß. Philosophie und Politik an der Universität Wien 1930–1950. Wien 1993, S. 161f., Anm. 85, 89.

8 Vgl. Otto Muck SJ.: Die Katholiken und die Philosophie. In: Kirche in Österreich 1918–1965, 1. Band, hrsg. v. Ferdinand Klostermann, Hans Kriegl, Otto Mauer, Erika Weinzierl. Wien-München 1966, S. 351.

9 Universitätsarchiv (UA) Wien Zahl 287.384 v. 23. April 1923, Personalakte (PA) Eibl.

Trotz der Unterstützung des einflußreichen deutsch-national gesinnten Ordinarius Robert Reininger scheiterte im Jahr 1924 erstmals seine Ernennung zum ordentlichen Professor. Ein erfolgreiches Minoritätsvotum der Philosophen Moritz Schlick und Emil Reich richtete sich vehement gegen eine derartige Verankerung der „katholischen Philosophie", zudem würden – so der Tenor – selbst an den dafür vorgesehenen Fakultäten Theologen mit freier Haltung lehren.[10]

Der sozialhistorische und politische Kontext im Österreich der 1920er und 30er Jahre

Nicht zuletzt durch die bildungspolitische Aufgeschlossenheit im „Roten Wien" der 20er Jahre erlebten viele Intellektuelle diese Zeit – trotz ökonomischer Krisen – als Aufbruchstimmung. Es begann sich eine neuartige Wissenschaftskultur zu entwickeln, welche sich nicht mehr ausschließlich auf die Universitäten als zentrales Medium für innovative Ideen konzentrierte, sondern sich ebenso außeruniversitär organisierte. In dieser von Wissenschaftsoptimismus geprägten Atmosphäre entwickelte sich beispielsweise die Psychoanalyse, die Philosophie des Wiener Kreises und das entwicklungspsychologische Forschungsprogramm von Karl und Charlotte Bühler.

Die von der Regierung Dollfuß zielstrebig ins Auge gefaßte Zerstörung der parlamentarischen Demokratie in Österreich führte schließlich im Laufe des März 1933 zur sogenannten „Selbstausschaltung des Parlaments" und hatte die Etablierung eines antidemokratischen, nach korporativistischen und ständestaatlichen Vorstellungen ausgerichteten Systems mit Versammlungsverbot, Pressezensur, verordneter Auflösung des sozialdemokratischen „Republikanischen Schutzbundes" und der Errichtung von sogenannten „Anhaltelagern" für politische Gegner zur Folge. Nach gezielter Provokation durch die Regierung kam es schießlich am 12. Februar 1934 zum Ausbruch des Bürgerkriegs, in dem sich die Arbeiterbewegung den auf sie gerichteten Bundesheerkanonen gegenübersah.

Für weite Kreise des konservativen, wenig weltoffenen Bürgertums und der daraus hervorgegangenen Intelligenz waren diese Entwicklungen allerdings kaum mehr als der lange propagierte Niedergang des demokratischen Sozialismus. An der Wiener Universität – Hort konservativer, deutschnationaler („großdeutscher") Gesinnung und Agitation – war diese Entwicklung der lang ersehnte Auftakt zu einschneidenden Veränderungen des akademischen Personalstandes im Hinblick auf den Ausbau und die Stabilisierung bewährter Solidaritäten.

ForscherInnen wie die Psychologin Charlotte Bühler beklagten demgegenüber im Rückblick ihre Unwissenheit bis Ignoranz gegenüber der politischen Deutungsmöglichkeit und Verwobenheit ihrer Tätigkeit im Rahmen der auf die Glöckelsche Schulreform zurückführbare LehrerInnenausbildung und der kin-

---

[10] Minoritätsvotum gegen die Ernennung Eibls zum o. Prof. (wirklichen Extraordinarius) aus 1924. PA Eibl, UA Wien.

der- und jugendpsychologischen Forschungen in Institutionen des sozialdemokratischen Kinder- und Jugendfürsorgewesens der Stadt Wien.

Eine ähnliche „Politikblindheit“ ließe sich mit wenigen Ausnahmen auch bei den unter dem Begriff „Wiener Kreis“ subsumierten Philosophen finden.

In dieser radikalisierten Atmosphäre blieb es nun nicht mehr lediglich bei verbalen Attacken. Am 22. Juni 1936 wurde der Spiritus rector des „Wiener Kreises“, der Philosoph Moritz Schlick, auf den Stufen der Wiener Universität ermordet. Es war der allgegenwärtige politische wie auch Alltags-Antisemitismus, der die Diskreditierung der Arbeit und Person Schlicks bereits im vorhinein sicherstellte und so gelang es in den Re-Katholisierungsversuchen der dreißiger Jahre zwanglos, die dem traditionsreichen christlichen Antijudaismus entspringenden Ressentiments auch politisch zu instrumentalisieren: die Sozialdemokratie und der (Austro-)Bolschewismus wurden als Ausdruck der „zersetzenden marxistischen Weltanschauung“ bezeichnet, die Psychoanalyse und der Neopositivismus als „verjudet“. Schlicks philosophische Position – die empirisch-positivistische Wissenschaftsauffassung war geradezu eine Kampfansage gegen das metaphysische und theologisierende Denken und wurde demzufolge nach bewährtem Muster als jüdisch apostrophiert und abgelehnt.

Als Reaktion auf die Ermordung Schlicks veröffentlichte die Zeitschrift „Schönere Zukunft“ – zu deren ständigen Autoren auch Hans Eibl und Othmar Spann gehörten – am 12. Juli 1936 unter dem Pseudonym „Professor Austriacus“ folgenden „Nachruf“:

„Jetzt werden die jüdischen Kreise nicht müde, ihn als den bedeutendsten Denker zu feiern. Wir verstehen das wohl. Denn der Jude ist der geborene Antimetaphysiker, er liebt in der Philosophie den Logizismus, den Mathematizismus, den Formalismus, also lauter Eigenschaften, die Schlick in höchstem Maße in sich vereinigte. Wir möchten aber doch daran erinnern, daß wir Christen in einem christlich-deutschen Staat leben und daß wir zu bestimmen haben, welche Philosophie gut und passend ist. Die Juden sollen in ihrem Kulturinstitut ihre jüdische Philosophie haben! Aber auf die philosophischen Lehrstühle der Wiener Universität im christlich-deutschen Österreich gehören christliche Philosophen! Man hat in letzter Zeit wiederholt erklärt, daß die friedliche Regelung der Judenfrage in Österreich im Interesse der Juden selbst gelegen ist, da sonst eine gewaltsame Lösung derselben unvermeidlich sei ...“

„Mittelalterlich-katholischer Reichsgedanke“

Der im Dossier problematisierte „mittelalterlich-katholische Reichsgedanke“ sollte nach Eibl eine Erneuerung und Wiederbelebung durch den „Volkstumsgedanken“ erfahren, als „dreifache Gemeinschaft von Blut und Boden, Sprache und Sitte, Bildung und Schicksal“. So konnte das nationalsozialistische „Dritte

Reich" als aktualisiertes „Heiliges Römisches Reich deutscher Nation" rezipiert werden.[11]

In seinem durchaus „missionarischen" Eifer scheute Eibl vor politischer Agitation nicht zurück und er bediente sich dabei der bekannten Topoi des rechten Denkens der Zwischenkriegszeit:

„Seit 1920 verbreitete ich diese Gedanken in zahlreichen Reden und Aufsätzen ... Die eindrucksvollste Rede war die im alten Reichstagsaal zu Regensburg Pfingsten 1927, wo ich den ganzen Zusammenhang: Kampf gegen die Friedensverträge, für die Idee des Volkstums, den Sendungsgedanken, die Ostmark und das Reich, die Einheit der 1000 jährigen deutschen Geschichte in einer zweistündigen stürmischen Rede vor den Mitgliedern und Gästen des deutschen Schutzbundes entwickelte."[12]

Eibl sammelte prominente Männer aus dem kulturellen und politischen Leben Österreichs um sich.[13] Die Diskussionen rankten sich um die „Klärung der ostmärkischen Sendung"[14] und deren Bedeutung im „mitteleuropäischen Raum". Die „europäische Mission (des) katholischen Österreich"[15] habe durch die „Verteidigung der christlichen Bildung" übervölkische Bedeutung. In seiner ersten und einzigen Unterredung mit Joseph Goebbels am 25. März 1933 beharrte Hans Eibl darauf, daß der Nationalsozialismus „die Kirche brauchen (werde), nicht umgekehrt, wenn (er) nicht im Bolschewismus untergehen wollen."[16]

---

11 Vgl. Anton Staudinger: Austrofaschistische „Österreich"-Ideologie. In: Emmerich Tálos / Wolfgang Neugebauer (Hg.): „Austrofaschismus". Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938. Wien, 4. erw. Aufl., 1988, S. 309f. Vgl. auch Hans Eibls Beurteilung der unter seiner Anleitung entstandenen Dissertation von Eva Kobé: Die Idee eines dritten Reiches im deutschen Idealismus. Phil. Diss. Wien 1939. Rigorosenakt Nr. 14.942 Eva Kobé. Universitätsarchiv Wien. Hier diskutiert er das Versagen der idealistischen Philosophie als „gestaltende Macht des politischen Lebens der Nation" und hält dieser die politische Wirkung der slawischen Geschichtsphilosophie gegenüber. Hieraus entwickelt er Österreichs „schicksalhafte Sendung" für das gesamte „christliche Abendland". Vgl. Hans Eibl: Vom Sinn der Gegenwart. Ein Buch von deutscher Sendung. Wien 1939.

12 Eibl: 1939, 4.

13 So engagierten sich etwa im „Volksdeutschen Arbeitskreis österreichischer Katholiken" neben Hans Eibl der Ur- und Frühgeschichtler Oswald Menghin, Wilhelm Wolf, Fritz Flor, Taras Borodajkewicz und Edmund Glaise-Horstenau.

14 Als „Hochburg des Abendlandes" wird Österreich von Hans Eibl bezeichnet in: Das Neue Reich v. 29. 8. 1931, zit. bei: Erika Weinzierl: Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus 1918–1933. In: Ecclesia Semper Reformanda. Beiträge zur österreichischen Kirchengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert. Wien-Salzburg 1985, S. 139.

15 Radomir Luza: Österreich und die großdeutsche Idee in der NS-Zeit. Wien 1977, S. 23.

16 Hans Eibl: Die Wiener Arbeitsgemeinschaft für weltanschaulichen Frieden bereitet das Konkordat vor. Hitlers Sieg, das Konkordat. Nachlaß Eibl. Zit. bei: Weinzierl: Österreichs Katholiken, S. 149.

„Ideengestalter und Kämpfer des gesamt deutschen Katholizismus"

Die im Dossier den Jahren 1934, 1936 und 1937 zugeordneten Äußerungen „Ideengestalter und Kämpfer des gesamt deutschen Katholizismus" zu sein, weisen auf Hans Eibls seit den 20er Jahren betriebene politische „Brückenbauer"-Funktion im Kreis der Katholisch-Nationalen hin, deren Anliegen es war, eine Verständigung zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus herbeizuführen.[17]

Das Dossier verschweigt allerdings, dass Eibl in den hier genannten Jahren ab 1934 absolut nicht regierungskonform agierte.

So gibt sich etwa im Dossier Simon Moser, dem späteren Forum Alpbach-Gründer, diese Spaltung in der Bemerkung „früher offener Gegner des Nat.-Soz."[18] zu erkennen, welche ebenfalls auf diese Jahre zu beziehen wäre. Moser agierte nämlich, im Gegensatz zu Hans Eibl, entsprechend der Schuschnigg-Linie, welche nun die „deutsche Aufgabe des österreichischen Katholizismus als Bollwerk gegen den Nationalsozialismus" vertrat.[19] In einer Ansprache vor dem Bruder Willrambund im September 1937 forderte Moser: „Wir dürfen nicht zurückschrecken vor einer konkreten Kulturauseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus."[20]

Die „Österreich-Ideologie"[21] des autoritären Ständestaates betonte besonders den Gedanken der Kulturnation und propagierte in diesem Sinn einen spezifischen *deutschen Weg Österreichs*: Österreich sei der zweite, bessere deutsche Staat, weil angesichts der nationalsozialistischen Barbarei Österreich allein die deutsche Kultur verkörpert.[22]

---

17 Vgl. z.B.: Hans Eibl: Katholizismus und Nation. In: Der Katholizismus und moderne Politik, hrsg. vom Akademischen Verein Logos, Innsbruck-Wien-München 1925; später: Hans Eibl: Lehren aus dem Aufstieg des Nationalsozialismus. In: Schönere Zukunft, 7. Jg., Nr. 33, 34 v. 15. u. 22. Mai 1932.

18 Das Dossier lautet in voller Länge: Moser, Simon, Wien. Dozent? geb. 1901 katholisch. Fachlich unbekannt. Katholisch sehr gebunden, CV. Politisch (Material 1938/39): Früher offener Gegner des Nat.Soz., aber ohne persönlichem Hass. Jetzt: Betont korrekt gegenüber der NSDAP. Vgl. Ilse Korotin: Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS. Dossier: Simon Moser. In: Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1993, S. 337–344.

19 Breuning, Die Vision des Reiches, S. 259.

20 Tiroler Anzeiger, 22.9.1937, zit. n. Goller, Lehrkanzeln, S. 198.

21 Vgl. Robert Kriechbaumer: Das katholisch-konservative Lager und der „Anschluß". Regierung und Vaterländische Front. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.): „Anschluß" 1938. Eine Dokumentation. Wien 1988, S. 25. Zur austrofaschistischen „Österreich-Ideologie" siehe auch die Arbeiten von Anton Staudinger, z.B. in: Emmerich Tálos / Wolfgang Neugebauer (Hg.): „Austrofaschismus". Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938. Wien 1984.

22 Simon Mosers 1934 im katholischen Tyrolia-Verlag erschienenes Buch „Österreichs Bergwelt und Bergvolk" entstand im Kontext dieser „Österreich-Ideologie" und wurde – so

Verwunderung mag hervorrufen, dass Moser als Hauptstellenleiter der Vaterländischen Front[23] und enger Mitarbeiter des 1936 in die Regierung berufenen Staatssekretärs Guido Zernatto völlig unbeschadet von den Ereignissen im März 1938 blieb. Die Zentrale der Vaterländischen Front in der Wiener Innenstadt (Am Hof) war bereits am 11. März gegen 21 Uhr unter Anführung Hans Blaschkes (einem Teilnehmer am Naziputsch vom Juli 1934) besetzt worden, wobei die Schuschnigg- und Dollfuß-Bilder entfernt und die Krukenkreuze (die Symbole der VF) zertrümmert worden waren[24]. In der Folge wurden zahlreiche ehemalige Funktionäre verhaftet und in verschiedene Gefängnisse bzw. Konzentrationslager gebracht, anderen, wie Guido Zernatto, gelang die Flucht ins Ausland.

Simon Moser erreichte erstaunlicherweise im besten Einvernehmen mit dem Dozentenbundführer Marchet[25] und dem Dekan Viktor Christian die Ernennung zum Dozenten neuer Ordnung für den gesamten Bereich der Philosophie.[26] Dies, obwohl das Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten das Universitätskollegium „angesichts der besonderen Vorgeschichte des Falles“[27] um Stellungnahme gebeten hatte. Die Gauleitung Tirol beschrieb Moser als entschiedenen politischen und weltanschaulichen Gegner des Nationalsozialismus, von dem eine Änderung seiner Einstellung „kaum jemals zu erwarten“ sei, vom Verfasser mit dem unterstrichenen Nachsatz versehen: „Die politische Zuverlässigkeit ist keinesfalls gegeben.“[28]

---

auch der spätere NS-Dozentenbundführer Prof. Arthur Marchet – „von der ‚Arbeitsgemeinschaft Jungösterreich‘ als Propagandabuch für das System-Österreich herausgegeben.“. Prof. Marchet, dem Dekan übergeben am 15. Nov. 1940. PA Simon Moser, UA Wien.

23 Durch die Verfassung vom 1. Mai 1934 trat in Österreich der autoritäre Ständestaat – auch „Austrofaschismus“, „Konkurrenzfaschismus“ oder „Klerikofaschismus“ genannt – an die Stelle der parlamentarischen Demokratie. Die gleichzeitig ins Leben gerufene „Dachorganisation“ Vaterländische Front sollte neben ihrer staatspolitischen Aufgabe im nunmehrigen Einparteienstaat vor allem auch noch die Funktion übernehmen, organisatorischer Rückhalt einer autoritären Staatsführung zu sein, um die einzelnen Kräfte wirkungsvoll zum Einsatz zu bringen. Vgl. Ludwig Reichhold: Kampf um Österreich. Die Vaterländische Front und ihr Widerstand gegen den Anschluß 1933–1938, hg. v. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. Wien 1984, S. 70f. u.a.a.O.

24 Ludwig Reichhold: Kampf um Österreich. Die Vaterländische Front und ihr Widerstand gegen den Anschluß 1933–1938, hg. v. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes. Wien 1984, S. 358f.

25 Es wurde ihm 1937 nach Übertragung seiner Venia legendi von Innsbruck nach Wien lediglich eine eingeschränkte Lehrbefugnis für Geschichte der Philosophie des Altertums und des Mittelalters erteilt. Erl. d. BM. f. Unterricht 3.12.1937 Zl. 40577.I/1, PA Moser, AdR.

26 NSDAP Gauleitung Wien an das Dekanat der philosoph. Fakultät v. 17.6.1939, PA Moser, UA Wien.

27 Min. f. innere u. kulturelle Angelegenheiten Abt. IV i. L., 28. März 1940/Zl. IV-20-8915/40 Phil. Fakultät, gez. Plattner, PA Moser, UA Wien.

28 Gauleiter Hofer, NSDAP Gauleitung Tirol an den Staatskommissar beim Reichsstatthalter SS-Standartenführer Dr. Otto Wächter, Wien, v. 5. Okt. 1938, PA Moser, UA Wien.

Hans Eibl hingegen führte bereits um 1931 mit Theo Habicht (dem nationalsozialistischen Landesinspektor für Österreich), Gauleiter Frauenfeld und Kardinal Piffl „Unterredungen über eine Zusammenarbeit zwischen nationalen Katholiken und Nationalsozialisten ..., zu dem Zwecke einer gemeinsamen Front gegen Marxismus und Bolschewismus".[29] 1932 wurde Eibl zur Teilnahme an einer weiteren Besprechung über ein „gemeinsames christlich-humanistisches" Programm eingeladen.[30]

Eibl betätigte sich auch als Verbindungsmann zwischen dem deutschen Botschafter von Papen und dem Vatikan, wobei er – nach eigenen Angaben – wesentlich zum Zustandekommen des österreichisch-deutschen „Juli-Abkommens" 1936 beitrug und sich auch um die Aushandlung eines Konkordates zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche bemühte.[31]

„Seine Geschichtsmetaphysik ist gegen Rosenberg gerichtet"

Es konnte nicht festgestellt werden, dass Eibl sich an irgendeiner Stelle dezidiert gegen Rosenbergs „Mythus" gerichtet hätte. Dass es sich jedoch bei Eibls Bestrebungen, das nationalsozialistische Parteiprogramm mit der christlichen Weltanschauung in Einklang zu sehen um eine Konzeption handelt, die sich gegen Rosenbergs „Gottgläubigkeit ohne konfessionelle Bindungen" gerichtete Konzeption handelt, ist offensichtlich.

Eibl:
„Die Frage war, ob sich das nationalsozialistische Parteiprogramm mit der christlichen Weltanschauung vertrage. Ich selbst war und bin davon überzeugt, dass sie verträglich sind ... Für einen konstruktiven Denker war es klar, dass zwischen der theistischen Philosophie, dem Vorsehungsglauben, dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen und geschichtlichen Weltbild einerseits und dem praktisch-politischen Programm der NSDAP sehr wohl Uebereinstimmung herrschen könne."[32]

Eibls Standpunkt ist durchaus typisch für den „Methodenstreit" der 30er Jahre, als für viele „Parteigenossen" auch Hitlers Linie durchaus noch zur Debatte zu stehen schien. Von Rosenberg wurde die Auseinandersetzung um das Christentum auf den Streit um die „Polygenese" (die nicht-einheitliche Entstehung der Menschheit) fokussiert und richtete sich gegen die biblische Auffassung einer

---

29 Eibl: 1939, S. 5. Siehe auch: Viktor Reimann: Innitzer. Kardinal zwischen Hitler und Rom. Wien 1988, S. 87.

30 Vgl. Weinzierl: Österreichs Katholiken, S. 147.

31 Eibl: 1939, S. 10.

32 Die Besprechungen begannen im Juni 1932 und wurden im Herbst fortgesetzt. Vgl. Eibl: 1939, S. 5f.

gemeinsamen Herkunft des Menschengeschlechts (welche mit dem NS-Rassedenken völlig inkompatibel bleiben muß).

Der Philosoph und Wissenschaftspolitiker Alfred Baeumler über Rosenbergs „Mythus": „Der Mythus ist immer Mythus einer Gemeinschaft" und niemals universal. „In dem Gegensatz von Mythus – Dogma spiegelt sich der Gegensatz von organisch-geschichtlicher Volkseinheit und universaler Kirche wider."[33]

Ein Bericht über „die Einschätzung des Sicherheitsdienstes der SS (SD) über die hochschulpolitische Lage in Österreich" widmete sich ebenfalls den politischen Grundprinzipien des Universalismus und erkannte in einem anderen einflußreichen österreichischen Ganzheitstheoretiker, nämlich Othmar Spann, die Wurzeln eines vielschichtigen Problems:

„Erst spät erkannte man, dass den Theorien Spanns das Denksystem des Universalismus zugrunde lag. Jeder Universalismus geht grundsätzlich an den konkreten Grundlagen des gegenwärtigen Lebens und der eigentlichen Geschichte vorbei. Er siedelt nach dem Vorgang des klassischen Denkens der Antike sein begriffliches System oberhalb der diesseitigen Welt und ihrer schicksalhaften Gegebenheiten an und muss so jeden Zusammenhang mit der geschichtlichen Situation eines Volkes notwendig verfehlen. So konnte man folgerichtig politische Tendenzen vertreten, die zwar dem Universalismus gerecht wurden, aber dem Nationalsozialismus eindeutig zuwider liefen."[34]

Othmar Spanns universalistisch-ganzheitstheoretischer Ansatz war schon lange vor 1933 von den Nationalsozialisten aufgenommen worden. 1928 hielt Spann den Eröffnungsvortrag in Rosenbergs „Kampfbund für deutsche Kultur" über die „Gesellschafts- und Kulturkrise der Gegenwart". Das Düsseldorfer „Institut für Ständewesen" sollte richtungweisend auf die Umstrukturierung der deutschen Industrie wirken.[35] Im Januar 1934 zählte der Sozialphilosoph noch zu jenen auserwählten 16 Wissenschaftern, die durch den neuen Präsidenten der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Hans Freyer, schriftlich zur Unterstützung „an dem Werke der Neugestaltung" im Sinne des nationalsozialistischen Deutschland aufgefordert wurden.[36] 1934 erschien das Buch „Kämpfende Wissenschaft" (Jena 1934), noch im selben Jahr fand Spanns „Der wahre Staat"

---

[33] Vgl. Alfred Baeumler: Alfred Rosenberg und der Mythus des 20. Jahrhunderts. München 1943, S. 71.

[34] Die hochschulpolitische Lage, vom SD (Sicherheitsdienst der SS) aus gesehen. Verfasser unbekannt. Entstehungszeit nach April 1938 und vor 1943. BAD ZB 1–225 Bl. 1029 – 1044. Akten des Reichssicherheitsamtes (RSHA). Ich danke Gerd Simon für die Einsicht in die Quelle.

[35] Vgl. Otthein Rammstedt: Deutsche Soziologie 1933–1945. Die Normalität einer Anpassung. Frankfurt/M. 1986, S. 76f.

[36] Vgl. Carsten Klingemann: Soziologen vor dem Nationalsozialismus. Szenen aus der mißlungenen Selbstgleichschaltung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. In: Ders.: Soziologie im Dritten Reich. Baden-Baden 1996, S. 25.

(1. Auflage 1921) in einer Bibliografie des „nationalsozialistischen Schrifttums" Erwähnung.[37] Am 16. November 1934 sprach der Reichspressechef der NSDAP in der Kölner Universität über die „philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus" und war – mit deutlicher Anlehnung an Spann – der Überzeugung, am Schnittpunkt zweier Epochen zu leben: Der Individualismus wird abgelöst vom Universalismus, das mechanistische Weltbild vom organischen.[38]

Bald aber traten Divergenzen um die „wahre" philosophisch-theoretische Grundlegung des Nationalsozialismus auf. Im Zentrum dieses Binnenkonfliktes stand der Universalismus Othmar Spanns[39], welcher vielerorts zu einer begrifflich-politischen Verwirrung führte, galt der Begriff doch weithin als Synonym für Internationalismus, Marxismus, Liberalismus, (politischen) Katholizismus, zumindest wurde aber an die universalistischen Ideale der Aufklärung gedacht, in welchen die NS-Ideologen die Waffen einer internationalen jüdischen Verschwörung erkennen wollten.

Es begann die systematische Überwachung und konsequente Zerschlagung des bereits sehr einflussreichen Spannkreises. Im Jahr 1935 wurde das „Institut für Ständewesen" von den Nationalsozialisten aufgelöst. Führende Exponenten des Spannkreises verloren ihre Hochschullehrerstellen. Anderen, wie zum Beispiel Wilhelm Longert, gelang es, sich rechtzeitig zu distanzieren und ihr Insiderwissen produktiv zu nützen.

Wilhelm Longert fungierte von 1931 bis 1933 als Schriftleiter der von Othmar Spann herausgegebenen Zeitschrift „Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre". Longert war ursprünglich ein enger Vertrauter Spanns gewesen und zählte zu den Hauptorganisatoren der politischen Aktivitäten des Spannkreises in Deutschland. Es wird angenommen, daß Longert nach seinem Ausscheiden ein wichtiger Informant für den SD wurde. Neben zahlreichen weiteren Tätigkeiten kümmerte sich Wilhelm Longert in den vierziger Jahren als Leiter der Hauptstelle Soziologie im „Amt Rosenberg" um die Nachwirkungen der Spann'schen Lehre in den Sozialwissenschaften.[40]

---

[37] Erich Unger: Das Schrifttum des Nationalsozialismus von 1919 bis zum 1. Januar 1934. Berlin 1934, S. 23 (dortselbst die 3. Auflage v. 1931).

[38] Otto Dietrich: Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Breslau 1935. (Rezension v. C. Kühnel in: Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde Bd. 50, Heft 1 u. 2 (1936), S. 125f.

[39] Aus der breitenwirksamen Debatte seien hier nur zwei Antworten aus dem Spannkreis angeführt, die beide im 5. Jg. 1935 der Zeitschrift „Ständisches Leben" erschienen: Ilse Roloff: Mißverständnisse über den Universalismus Othmar Spann's (hier wird gleich zu Beginn ein gegen Spann gerichteter Aufsatz von Robert Ley mit dem Titel „Der Sieg der Vernunft" thematisiert, welcher „die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf das Spann'sche System gelenkt hat"). Ständisches Leben, 5. Jg. 1. Heft, S. 43–47 und: Dies.: Klarheit über Othmar Spann, 5. Jg. 3. H., S. 139–146.

[40] Zu Longert ausführlich: Carsten Klingemann: Sozialwissenschaftler im Einflußbereich Alfred Rosenbergs. In: Ders.: Soziologie im Dritten Reich. Baden-Baden 1996, S. 246ff.

Der gegenwärtigen Forschung bekannt ist der 1936 als „Geheime Kommandosache" geführte umfangreiche SD-Bericht mit dem Titel „Der Spann-Kreis. Gefahren und Auswirkungen".[41] Der Autor, Justus Beyer, promovierte an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät in Berlin bei den Professoren Reinhard Höhn und Carl Schmitt mit der Arbeit „Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung" (Darmstadt 1941). Reinhard Höhn, Initiator der Arbeit, gehörte ursprünglich zum wissenschaftlichen Stab von Reinhard Heydrich, dem Chef des Sicherheitsdienstes und der Gestapo. Zu den Entstehungsbedingungen der Studie vermerkte Beyer, daß er 1933 die Anregung erhielt, bei der philosophischen Grundlegung seiner Arbeit vom „Wahren Staat" auszugehen: „Zunächst beeindruckt durch die Geschlossenheit des Systems, erkannte ich immer mehr den tiefgehenden Gegensatz zwischen universalistischem und nationalsozialistischem Denken. Deshalb steht die Arbeit durchgehend unter dem Eindruck der Frontstellung ..."[42]

Der zum „Kampfbegriff" stilisierte „Universalismus" trat am klarsten im Widerspruch zur nationalsozialistischen Rassentheorie zu Tage. Spanns universalistische Gesellschaftslehre war im Kontext der Habsburgermonarchie entstanden, sein Volkstumsbegriff war nicht identisch mit dem der Rasse im „biologischen" Sinn, sondern orientierte sich vielmehr an einer kulturellen „geistigen" Gemeinschaft. Spanns antisemitisch modifizierter Nationalismus ließ eine Diskriminierung der Juden aber ohne weiteres zu: wenn er 1934 die Juden als „böswillig-geistloses Volk"[43] charakterisiert, bieten sich sogleich Analogien zum späteren nationalsozialistischen Vernichtungsdenken an; Spanns Ansätze gehören damit – wie auch der traditionsreiche christliche Antijudaismus – zu deren Wegbereitern.

Ähnliches wäre auch bei Hans Eibl zu diagnostizieren.

Aus der Perspektive der von nationalsozialistischer Seite herausgestellten „Unvereinbarkeit" des „Universalismus"-Begriffs mit der nationalsozialistischen Gesellschaftslehre ist auch das Dossier des Grazer Philosophen Ferdinand Weinhandl zu diskutieren, wo es lautet „Vertritt eine Ganzheitsphil., aber trotzdem Gegner des Universalismus".[44] Weinhandl rangiert immerhin in der „V. Gruppe":

---

[41] Der SD-Bericht widmet sich der ausführlichen Beschreibung des Gefahrenpotentials von Spanns „katholisch-universalistischer Ständestaatkonzeption" für die nationalsozialistische Wirtschafts- und Sozialpolitik und beschreibt die Unvereinbarkeit mit der ns. Weltanschauung. Besondere Erwähnung findet auch die Gefährlichkeit der politischen Aktivitäten von weiterhin in NS-Wirtschaftsinstitutionen tätigen Spannianern.

[42] Justus Beyer: Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung. Darmstadt 1941, S. 20f.

[43] Othmar Spann, Kämpfende Wissenschaft. 1934, S. 198ff.

[44] Vgl. Ilse Korotin: Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS. Dossier Ferdinand Weinhandl. In: Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1999, Opladen 2001.

Nationalsozialistische Philosophen. (Versuche eine „nat.soz. Philosophie aufzubauen"), wodurch er eine deutliche Verbundenheit mit der politischen Wirklichkeit und deren weltanschaulichem Hintergrund darzubieten hat. Weinhandl schreibt in der 1940 erschienenen Aufsatzsammlung „Philosophie. Werkzeug und Waffe":

„In einem abstrakten universalistischen Wirklichkeitsbild haben die Begriffe Blut und Boden keinen Platz. Für die Natur, von deren ewigen Gesetzen das Leben der Menschen und die Zukunft der Völker abhängt, sind sie Grundbegriffe und Urphänomene geworden ... Wo die deutschen Idealisten Kant, Fichte, Schelling, Hegel selbst ebenso wie ihre nächsten Historiker vorwiegend *Unterschiede* der Systeme sehen, da sehen wir heute viel tiefere Gemeinsamkeiten, wie es auch gar nicht anders sein kann, wenn es so etwas wie eine rassebedingte deutsche Philosophie überhaupt gibt ... Und wir sehen, daß alle diese ‚idealistischen' Systeme ein im höheren Sinne realistischer Zug verbindet ... Das ist freilich ein sehr anderes Bild, als das war, das die jüdischen Gruppen des Neukantianismus und die jüdischen Hegelausleger zeichneten, die aus dem deutschen Idealismus eine abstrakte, dünne, neutralisierte, internationale Geist- und Begriffsphilosophie machten. Was aber die Philosophie aller Denker des deutschen Idealismus in Wahrheit so machtvoll erscheinen läßt, ist die höhere Vorstellungsart und die reichere Welt, die sie der Aufklärung und den rohen Trivialitäten des Physikalismus und Materialismus ebenso wie einem wirklichkeitsfremden Idealismus entgegensetzen."[45]

Die im Dossier angeführte Abgrenzung zum *Universalismus* trifft die „herkömmliche" Philosophie in ihrem innersten Prinzip und ist selbstredend nicht unabhängig von politischer Implikation, sie enthält vielmehr eine eindeutige politische Option für die „Volksgemeinschaft" in hierarchisierender Absicht, eine Gegnerschaft gegenüber Gleichheit und demokratischen Ideen:

„So setzt der Nationalsozialismus dem Dogma der internationalen universalistischen Wissenschaft des Liberalismus von der Gleichheit aller Menschen die Einsicht von der Verschiedenheit der Rassen entgegen. Er hat damit den Blick geschärft auch für die feineren physiognomischen Unterschiede vom Bild der Welt."[46]

Das Dossier in voller Länge: Weinhandl, Ferd., Kiel. o. Prof, geb. 1896 (Steiermark). Wissenschaftlich produktiv. Vertritt eine Ganzheitsphil., aber trotzdem Gegner des Universalismus. Neuste Schrift: Philosophie als Werkzeug und Waffe. Politisch: Frh. Kath., später zum Protestanzismus übergetreten. Mitgl. der NSDAP. Starker Einsatz für den Nat.soz. seit 1933. Deshalb Ernennung zum Dekan usw. Mitarbeit beim Amt Rosenberg. Keine Führer Natur, aber hilfsbereit und einsatzwillig.

[45] Ferdinand Weinhandl: Der Gestaltgedanke in der Philosophie des neuen Deutschland. In: Philosophie – Werkzeug und Waffe. Aufsätze. Neumünster 1940, S. 2, 7/8.

[46] Ferdinand Weinhandl: Philosophie – Werkzeug und Waffe. Neumünster 1940, S. 32. Im Kontext der österreichischen Philosophie diskutiert die Texte Weinhandls: Rudolf Haller: Philosophie – Werkzeug und Waffe. In: „Verdrängte Kultur" Österreich 1918–1938–1968–1988. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 1–2/1990, S. 85–91.

„Parteimitgliedschaft?"

In einem dem Personalakt der Universität Wien beiliegenden Fragebogen antwortet Eibl am 19. September 1938 auf die Frage:

„Sind oder waren Sie Mitglied der NSDAP, der SA, der SS ... oder sonstiger Gliederungen der ns. Bewegung? „Ja, seit 1935."

Als „alter Kämpfer der Ostmark"[47] forderte er nun „Wiedergutmachung"[48] für die schwere Schädigung seines (dienstlichen) Fortkommens während der Systemzeit. Von der Fakultät 1937 an die erste Stelle für die Nachfolge nach dem ermordeten Moritz Schlick gereiht, wurde er von der damaligen Regierung (v. Schuschnigg) aus politischen Gründen übergangen. Die Berufung erging an den ebenfalls katholisch orientierten zweitgereihten Alois Dempf, dem 1938 die Lehrbefugnis wiederum entzogen wurde.[49]

Eibls frühe Parteimitgliedschaft wurde von der Reichskanzlei nicht bestätigt.[50]. Am 18. Mai 1938[51] stellt er einen neuerlichen Antrag um Mitgliedschaft, welcher am 29. August 1939 durch das Gaugericht Wien zurückgewiesen wird.

Aber erst am 29. Mai 1941, nach wiederholten Interventionen des Dekans, wird diesem endgültig zur Kenntnis gebracht, dass einer „Ernennung zum o.Prof. ... im Einvernehmen mit dem Stellvertreter des Führers nicht stattgege-

---

[47] Abschrift Allgemeines Verwaltungsarchiv Wien. Karton Unterricht Fasz. 761 Zl. 12.309 aus 1938, zit. in Heiß: ... wirkliche Möglichkeiten, S. 161 FN 87.

[48] Mit Bezug auf den Erlaß des Ministeriums für innere und kulturelle Angelegenheiten II-2-114.790/39.

[49] Dempfs Perspektive lag, wie auch bei Ernst Karl Winter und Dietrich von Hildebrand, in einem „authentisch-katholischen Widerstand und humanistischen Antinationalsozialismus." Vgl. Friedrich Stadler: Emigration der Wissenschaft – Wissenschaft von der Emigration. Ein ungeschriebenes Kapitel österreichischer Zeitgeschichte. In: Friedrich Stadler (Hg.): Vertriebene Vernunft I. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930–1940. Wien 1987, S. 17.

[50] Siehe dazu auch die Anfrage der NSDAP Reichsleitung Berlin v. 27. 1.39/Parteiamtliche Prüfungskommission zum Schutze des NS-Schrifttums, Abt.: 7360/I. an den Reichsschatzmeister/Mitgliedschaftsamt München, „ob Professor Hans Eibl ... in der Reichskanzlei als Mitglied der NSDAP geführt wird, gegebenenfalls unter welcher Mitgliedsnummer und unter welchem Mitgliedsdatum", antwortet dieser am 13. Februar 1939:
„In Erledigung der Anfrage vom 27. Januar 1939 wird mitgeteilt, dass der Obengenannte bei der Reichsleitung nicht zur Anmeldung gelangte und daher auch als Mitglied in der Reichskartei nicht geführt wird."
Zum beantragten Mitgliedsausweis Nr. A 14445 v. 27. Nov. 1939 der Reichskulturkammer/Reichsschrifttumskammer legt Eibl Lichtbilder bei und schreibt am 13. Nov. 1939 an die Reichsschrifttumskammer Berlin, „da (die Lichtbilder, Anm. I.K.) vorschriftsmäßig keinerlei Abzeichen tragen sollen, habe ich das Parteiabzeichen mit Tinte zugedeckt."[50]

[51] Mitgliedskarte Nr. 6264550, Aufn.: 1. Mai 1938, Ortsgruppe Wien: Aufnahme beantragt am 18.5.38. Aufnahme abgelehnt 11.9.39 ?, Nr. gelöscht, Karte zur Vernichtung am 27.2.1940. Berlin Document Center.

ben werden (kann)".[52] Eibl zieht sich enttäuscht auf das Gut seiner Frau in Böhmen zurück.

Für die unerwarteten Ablehnungen gibt es zwei Erklärungen: eine politische und eine fachliche.

Aus fachlicher Perspektive ausschlaggebend dürften die Berufungen von Gunther Ipsen (Nachf. von Karl Bühler) – ihm folgten die Assistenten Werner Conze und Helmut Haufe –, aber besonders von Arnold Gehlen (Nachf. von Robert Reininger) gewesen sein. In Reininger, der am 1.4.1939 „entpflichtet" wurde und noch bis zum Eintreffen seines Nachfolgers am 15.2.1940 in Stellung blieb, hatte Eibl seit seiner Habilitation einen Förderer gehabt.

Gunther Ipsen und Arnold Gehlen verband die Nähe zur „Freyer-Schule" und sie verkörperten offensichtlich die junge, linientreue Wissenschaftlergeneration. Klar ist bislang hervorgetreten, daß beide Wissenschaftler in Wien nach eigenem Selbstverständnis als „Modernisierer" ihrer Disziplin antraten. Ihre „gemeinsamen Aufbauabsichten"[53] richteten sich auf eine „Neuordnung"[54] bzw. „Reorganisation" der drei Philosophischen Institute. Am Standort Wien lag zudem die Ausrichtung auf eine „Ostuniversität" nahe, die Forcierung einer den Nützlichkeitserwägungen des NS-Staates genügenden anwendungsorientierten Sozialforschung lag nahe und war in vielerlei Hinsicht durch die Forschungspraxis der „Bühler-Schule", welche in die Emigration gezwungen wurde, bestens vorbereitet.

Dies spiegelt auf theoretischer Ebene durchaus die Intentionen der von Arnold Gehlen wesentlich entwickelten *Philosophischen Anthropologie* wider. Gehlen wollte die *Philosophische Anthropologie* als Integrationswissenschaft verstehen; die hier entwickelten Konzepte formulierten Ausgangshypothesen für interdisziplinär durchzuführende Forschungsvorhaben in den Humanwissenschaften.[55]

Ein interessantes Beispiel einer „neuartigen" disziplinübergreifenden Forschungspraxis sind die von einer Gruppe von MitarbeiterInnen der Philosophischen Institute im Zeitraum Oktober 1940 bis Juli 1941 unter der Förderung des Beauftragten des Reichskommissars für die Festigung des deutschen Volkstums im SS-Oberabschnitt Donau Franz Ronneberger durchgeführten psychologi-

---

[52] Kurator der wissenschaftlichen Hochschulen in Wien an den Rektor der Universität. Zl. 1056 vom 12. Mai 1939, PA Eibl, UA Wien.

[53] Gunther Ipsen (im Felde) an den Dekan Viktor Christian v. 18. 2. 1940. PA Arnold Gehlen, UA Wien.

[54] Vgl. „Neuordnung der Gesamtheit der philosophischen Institute und Seminare". Staatskommissar Plattner an den Rektor der Universität Wien, Zl. IV-20–324.874 v. 15. Juni 1939, PA Ipsen, UA Wien. Vgl. ausführlich untersucht bei Heiß: ... wirkliche Möglichkeiten. (s. Anm. 7)

[55] Vgl. Karl-Siegbert Rehberg: Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung" des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland. In: M. Rainer Lepsius: Soziologie in Deutschland, S. 174.

schen und soziographischen Untersuchungen an deutschen Umsiedlern des bessarabischen Dorfes Emmental, welche in Lagern in der Umgebung Wiens untergebracht waren, anzusehen.

Diesem Forschungsprojekt entsprangen mindestens drei wissenschaftliche Arbeiten:
- die Habilitationsschrift von Sylvia Klimpfinger: Die Testmethode im Rahmen der Persönlichkeitsbegutachtung;
- die Dissertation von Eleonora Schreiner: Psychologische Untersuchungen an deutschen Rückwandererkindern aus Bessarabien. Ein kritischer Beitrag zum Problem der Übertragbarkeit des Wiener Testsystems auf anders-homogene Kindergruppen;
- die Dissertation von Matthäus Barfüssler: Soziographische Studien an deutschen Rückwanderern aus Bessarabien.

Als Vertreter der Wiener katholisch-scholastischen Tradition sah sich nun Hans Eibl beinahe an den Rand des wissenschaftlichen Obskurantismus gedrängt. So kritisierte Arnold Gehlen als Zweitbegutachter in für Wiener Verhältnisse unüblicher Weise an einer von Eibl betreuten Arbeit den „durchwegs christianisierenden Ton der Interpretation, die dem Gegenstand unangemessen sei". Zudem hätten „die Hinweise und Bezugnahmen auf eine tendenziöse und überholte Deutung der Sophistik ... zu verschwinden."[56]

Im Zuge der forsch angetretenen „Neuordnung" scheute Arnold Gehlen auch nicht davor zurück, Universitätslehrer, durch deren Tätigkeit „die philosophische Wissenschaft eine Förderung oder Bereicherung nicht erfahren habe", mit sofortiger Wirkung in den vorzeitigen Ruhestand zu versetzen.[57] Betroffen waren sogenannte „alte Kämpfer" wie beispielsweise der Gymnasiallehrer Otto Pommer, welcher durch den Nationalsozialismus endlich seinen Traum einer universitären Karriere verwirklicht sehen wollte.

„Politischer Katholizismus"

Aus politischer Perspektive wurde Eibl die schon im Dossier getroffene Zuordnung zum „politischen Katholizismus" zum Verhängnis. Die Ideologie des politischen Katholizismus wurde in Österreich in der Zeit von 1918 bis 1938 von verschieden ausgerichteten politischen Gruppierungen vertreten, die sich in ihrer Stellung zur Demokratie, zur Sozialdemokratie und zum Nationalsozialismus unterschieden. Er umfaßte eine breite Auffächerung von Vereinen, Gruppen und

[56] Gutachten vom 18. März 1941, Rigorosenakt Nr. 15.516 Paul Kienzl, UA Wien.

[57] Vgl. Ilse Korotin: „nach verschiedenen Zwischenfällen ist die Arbeit schliesslich bei mir gelandet." Philosophischer Alltag im Kontext des Nationalsozialismus. In: Ilse Korotin (Hg.): „Die besten Geister der Nation". Philosophie und Nationalsozialismus. Wien 1994, S. 275f.

Einzelpersonen, die sich als Katholiken bekannten und die politisch Stellung bezogen.[58]

Am 7. Juni 1938 wurde einer dieser zentralen Verbände, der CV (damals: Cartellverband katholischer deutscher Studentenverbindungen) aufgelöst.[59]

Im Personalfragebogen vom 19. September 1938 erklärt Hans Eibl auf die Frage nach seiner Mitgliedschaft in Vereinen und Verbänden des politischen Katholizismus: „Damals (d.i. vor 1933, Anm.) konnte man vom politischen Katholizismus in dem üblen Sinn, den das Wort seit 1933 erhielt, noch nicht sprechen."[60]

Dass dem Philosophen – wie im Dossier ersichtlich – „wegen weltanschaulicher und persönlicher Beziehungen zum politischen Katholizismus" ein „ernste(s) Verständnis zu dem Nationalsozialismus" fehle, wird erst im Gaugerichtsbescheid am Beispiel zweier Faktoren abgehandelt:

1. Eibl war leitend in der „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" aktiv:

„Getreu den Auffassungen, die den Besprechungen des Jahres 1932 zugrundelagen[61], getreu dem Parteiprogramm und seiner authentischen Erläuterung durch den Führer selbst[62], folgte ich im Herbst 1935 einer an sich von nationalsozialistischer Seite ergangenen Aufforderung, mich an einer Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden zu beteiligen. Ich trat auch in diesem Winter der Partei bei."[63]

Das Gaugericht Wien verfolgte dennoch eine andere Sichtweise, und es werden hier die Veränderungen der Machtverhältnisse innerhalb der österreichi-

---

58 Ernst Hanisch: Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938. Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte. Wien-Salzburg 1977, S. 2.

59 Vgl.: Josef Leb: Der Cartellverband katholischer österreichischer Studentenverbindungen (ÖCV). In: Kirche in Österreich 1918–1965, 2. Band, hrsg. v. Ferdinand Klostermann, Hans Kriegl, Otto Mauer, Erika Weinzierl. Wien-München 1966, S. 13.

60 Eibl war laut eigenen Angaben Alter Herr honoris causa beim „Nordgau" (C.V.) und „Austria" Graz (K.V.); mit Hugelmann (Anm. Prof. Karl Hugelmann, Juridische Fakultät Wien, Nationalsozialist ab 1932 und in der Folge an eine deutsche Universität berufen) Mitbegründer der „Akademia". Personalfragebogen v. 19. September 1938, PA Eibl, UA Wien.

61 Vgl. Weinzierl, Österreichs Katholiken, S. 147f., dortselbst zit. nach Hans Eibl: Die Wiener Arbeitsgemeinschaft. Nachlaß Eibl.

62 Artikel 24 des NS-Parteiprogramms und die damit verbundene Frage der Auslegung des „positiven Christentums". Weinzierl, Österreichs Katholiken, S. 148. Mit der „Unvereinbarkeit" beschäftigt sich ausführlich der „Hirtenbrief des Bischofs Dr. Johannes Maria Gföllner (Linz) über "Wahren und falschen Nationalismus" vom 21. Jänner 1933. In: Jakob Fried: Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich. Wien 1947. Dokument 2.

63 Eibl: 1939, S. 11: Leopold stellt nach der Zusendung von Eibls „Erinnerungen" in einem Schreiben richtig, dass er selbst mit der AG nichts zu tun hatte, was einerseits mit Leopolds inzwischen prekärer innernationalsozialistischer Stellung zu tun hat, andererseits bereits auf das negative Augenmerk im Zusammenhang mit den Aktivitäten der AG schließen lässt. Reichsinspektor Gauleiter Josef Leopold an Eibl vom 12. Jan. 1939. DÖW.

schen nationalsozialistischen Gruppierungen offenkundig. Dass er „als geistiger Leiter einer Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden fungiert habe" und „dass diese Tätigkeit für die Partei im Sinne der allgemein friedlich-christlichen Einstellung des Angeschuldigten gelegen war, die Unrecht gut zu machen suchten, wo und immer es auftritt", konnten weder „Vorträge vor der Studentenschaft" noch „vor der SS-Standarte 89" und auch erfolgreiche „Interventionen für gefährdete Mitglieder der NSDAP" nicht wieder ins rechte Lot bringen.

„Er macht diesbezüglich keinen Unterschied zwischen Volksgenossen und Volksfremden. Er lässt damit jede weltanschauliche Voraussetzung im nationalsozialistischen Sinne vermissen und kann wohl nie als ein Kämpfer für diese Idee gewertet werden."[64]

Bestätigung erfährt diese schwerwiegende „Anschuldigung" durch eine dem Gaugericht vorliegende Anzeige, daß Eibl einer ihm bekannten jüdischen Familie in einer „Zwangslage" behilflich gewesen sei. Es rief Unverständnis hervor, dass Eibl in der „Arisierung" von deren Wohnung ein Unrecht erkannte und sich erlaubte, bei den zuständigen Stellen zu intervenieren. Dieses selbstbewußt in Anspruch genommene Interventionsrecht bekundet neuerlich den zunehmenden politischen Orientierungsverlust des Professors.

Auch in einem Bericht des SD Wien an das RSHA Berlin v. 19. 6. 42 ist schließlich zu lesen, daß „über seine (Eibls) wenig gefestigte Stellung in der Judenfrage bereits berichtet"[65] worden sei.

Die Urteilsfindung im Gaugerichtsverfahren gegen den Philosophen Hans Eibl zeigt deutlich das Dilemma des traditionsreichen katholischen Antisemitismus und dessen gerne recht beliebig getroffene Unterscheidung zwischen einem „ethischen" bzw. „kulturpolitischen" und einem „rassischen" Antisemitismus.[66]

Die Radikalisierung des Rassenantisemitismus bewirkte zwar durchaus eine zunehmende Distanzierung vieler KatholikInnen von der mörderischen Praxis des Nationalsozialismus, dennoch verbleibt die Verantwortung für jahrzehntelange publizistische Agitation, wie sie im Umkreis der christlich-sozialen Partei üblich war. (Hans Eibl betonte etwa – was durchaus kein Einzelfall war – in der

---

[64] Gaugerichtsbescheid vom 29. 8. 1939 V 128/39, Gaugericht Wien, BDC.

[65] Sicherheitsdienst des RF-SS, SD-LA Wien a. d. RSHA-III C 1 Berlin, gez. SS-Hauptsturmführer, Bundesarchiv Koblenz.

[66] Vgl. Weinzierl, Österreichs Katholiken, S. 134. Vgl. dazu auch in: Fried: Nationalsozialismus, S. 163, Dokument 2: Hirtenbrief Gföllner v. 21. Jänner 1933: „Will ... der Nationalsozialismus nur diesen geistigen und ethischen Antisemitismus in sein Programm aufnehmen, so ist er durch nichts daran gehindert, aber dann vergesse der Nationalsozialismus nicht, daß vor allem die katholische Kirche das stärkste Bollwerk ist gegen den geistigen Ansturm auch des jüdischen Atheismus, und der Nationalsozialismus schüre nicht rassischen Antisemitismus durch seine überhebliche Vergötterung der arischen Rasse." Ebd. S. 168.

„Schöneren Zukunft" vom März 1933 „die geschichtliche Schuld der Juden am Bolschewismus"[67].

Anzumerken wäre, daß in der zeitgeschichtlichen Forschung die Bedeutung und der Umfang der den Nationalsozialismus einleitenden Agitation des Wiener Philosophen Hans Eibl insgesamt kaum beachtet bzw. entsprechend problematisiert wird. Ausführlichere Beiträge finden sich lediglich bei Gernot Heiß, der zur Dokumentation der „Reorganisation" der Wiener Philosophischen Institute das entsprechende Wiener Archivmaterial sichtete[68], bei Erika Weinzierl, die Hans Eibl zu den „führenden Katholiken" zählt[69] und durch den ihr gewährten Einblick in den privaten Nachlaß die Ereignisse aus der Sicht der Kirchenhistorikerin erhellen konnte und schließlich in Klaus Breunings bereits 1969 veröffentlichten Dissertation über „Die Reichsideologie im deutschen Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934)[70].

Katholizismus als Entlastungsargument

Nach 1945 diente im Rahmen der Entnazifierung der österreichischen Hochschulen die Zugehörigkeit zum Katholizismus und ein emphatisches Bekenntnis zum Christentum als Entlastungsargument mit Widerstandspotential. Nicht aus rassischen und/oder politischen Gründen Vertriebene wurden an den Universitäten reaktiviert, sondern vorzugsweise solche, die eine Verfolgung oder Zurücksetzung aus ihrer nachhaltigen katholisch weltanschaulichen Gebundenheit glaubhaft machen konnten.

Simon Moser gründete zusammen mit Otto Molden 1945 die Internationalen Hochschulwochen des österreichischen College in Alpbach und erlangte an der Universität Innsbruck seine volle politische und berufliche Reaktivierung.

Ferdinand Weinhandl, laut Dossiersammlung einer von 11 „Nationalsozialistischen Philosophen", nach Quellenlage in zentrale forschungspolitische und wissenschaftsorganisatorische Maßnahmen des NS-Staates involviert und in den hierfür bedeutenden informellen Netzwerken präsent, ließ sich 1946 von zwei ehemaligen Frankfurter Studentinnen bestätigen, daß er „den Frankfurter Studenten die entscheidenden geistigen Waffen gegen den Nationalsozialismus in

[67] Vgl. Weinzierl, Österreichs Katholiken, S. 137; Peter Eppel: Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift „Schönere Zukunft" zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938.

[68] Gernot Heiß: ... wirkliche Möglichkeiten für eine nationalsozialistische Philosophie? In: Fischer / Wimmer, S. 142ff.

[69] Erika Weinzierl: Das Episkopat. In: Kirche in Österreich, Band II, S. 34.

[70] Klaus Breuning: Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934). München 1969, bes. S. 201ff.

die Hand gegeben"[71] (habe und) „sehr vielen ... durch ihn erst der Zugang zum Metaphysischen und zum Christentum erschlossen worden (sei)."

In einem persönlichen Gespräch habe Weinhandl der Verfasserin mitgeteilt, daß er „vor die Wahl gestellt sich unter allen Umständen für das Christentum und gegen die Partei" entschieden hätte."[72]

Und auch der glücklose „Brückenbauer" Hans Eibl richtete nach 1945 erneut ein Ansuchen an das österreichische Bundesministerium für Unterricht, um auf Grund seiner „Zurücksetzungen" eine „Reaktivierung und Beförderung zum Ordinarius" zu erreichen,[73] konsequenterweise aber auch diesmal ohne Erfolg.

---

[71] Annelise Becker, Frankfurt. Erklärung v. 20.7.1946. Beglaubigte Abschrift. PA Weinhandl, AdR, ÖstA.

[72] Hildegard Hoffmann, Frankfurt. Erklärung v. 19. 7. 1946. Beglaubigte Abschrift, PA Weinhandl, AdR, ÖstA.

[73] Aus 1949/50, ohne Datum. PA Eibl, UA Wien.

Heinz Sünker

Kritische Theorie und Analyse des Nationalsozialismus. Notate zu Herbert Marcuses „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung"

I.

In den ersten Tagen des faschistischen Überfalls auf Polen, damit dem letzten Schritt auf dem Wege zur Politik von Massenmord und Massenvernichtung, abgeschlossen, enthält Max Horkheimers Text „Die Juden und Europa" den wohl bekanntesten, zugleich bis heute umkämpftesten[1], Satz aus Beiträgen der Kritischen Theorie zur Analyse des Nationalsozialismus – als der deutschen Gestalt von Faschismus: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen" (1981: 33). Um den Satz in seiner gesellschaftsanalytischen Bedeutung verstehen zu können, ist die Kenntnis der Horkheimerschen Argumentation unabdingbar: „Der Faschismus ist die Wahrheit der modernen Gesellschaft, die von der Theorie von Anfang an getroffen war. Er fixiert die extremen Unterschiede, die das Wertgesetz am Ende produzierte" (1981: 34).

Diese extreme Entwicklung verhält sich antagonistisch zu dem, was Marx noch mit Bezug auf die Anfänge des Kapitalismus und damit die Ablösung des Feudalismus von den „zivilisatorischen Seiten des Kapitals" (Marx 1969: 827) sprechen ließ – oder auch vom „great civilising influence of capital", weil überwindend, was er „als nur lokale Entwicklungen der Menschheit und als Naturidolatrie" benannte sowie als „alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen" (Marx o.J.: 313).[2] Leitend war für ihn die Vorstellung von den

[1] Das endet gegenwärtig in Alys absurdem Versuch, diesen Satz für seine eignen Zwecke zu instrumentalisieren, wenn er sein Buch „Hitlers Volksstaat" mit dem Satz schließen lässt: „Wer von den Vorteilen für die Millionen einfacher Deutscher nicht reden will, der sollte vom Nationalsozialismus und vom Holocaust schweigen" (2005: 362); s. zu dem Buch insgesamt den Rezensionsaufsatz von Nolzen (2005).

[2] Vgl. dazu die Einschätzung von Berman (1988: 96): „But he (Marx, H.S.) understands, as most of his predecessors did not – the crucial exception is the aged Goethe, the author of *Faust, Part Two* – that the humanistic ideal of self-development rows out of the emerging reality of bourgeois economic development. Thus, for all Marx's invective against bourgeois economy, he embraces enthusiastically the personality structure that this economy has produced. The trouble with capitalism is that, here as elsewhere, it destroys the human possibilities it creates. It fosters, indeed forces, self-development for everybody; but people

„vollen materiellen Bedingungen für die totale, universelle Entwicklung der Produktivkräfte des Individuums" (o.J.: 415; vgl. 593), also die Universalität der Individuen als von ihnen selbst angeeignete (o.J.: 440; vgl. 908f.).

Historisch-systematische Einordnung wie Verständnis dieser Einschätzung hängen von der Kenntnis eines anderen Textes eines weiteren Vertreters der Kritischen Theorie ab, mit dem dieser bereits 1934[3] einen grundlegenden gesellschaftsanalytisch akzentuierten Beitrag zur Frage von Voraussetzungen, Durchsetzung und Perspektive der faschistischen Ordnung vorlegte, der in seinen Leitmotiven und Argumentationsfiguren das Vorbild für Horkheimer[4] lieferte –

---

can develop only in restricted and distorted ways. Those traits, impulses and talents that the market can use are rushed (often prematurely) into development and squeezed desperately till there is nothing left; everything else within us, everything nonmarketable, gets draconically repressed, or withers away for lack of use, or never has a chance to come to life at all".

[3] Zeitgleiche wichtige Beiträge zur Faschismusanalyse finden sich – und dies ist zur Verortung von Marcuses Ansatz mitzudenken – in Sternberg, Der Faschismus an der Macht (1935), den Analysen Trotzkis zur deutschen Entwicklung (1971) sowie den damit verknüpften Texten der KPO Vertreter Bauer und Thalheimer (vgl. Jaschke 1982: 20–46). Kershaw (1988) bietet eine bis in die Gegenwart reichende instruktive Darstellung von divergenten NS-Analysen.

[4] Weiterentwickelt wird die NS-Analyse von Horkheimer in seinen Texten „Autoritärer Staat" (1968a) und „Vernunft und Selbsterhaltung" – in den Jahren 1940 – 42. In Verbindung mit der bis heute nur unzureichend aufgenommenen Racket-Theorie (s. dazu Adorno/Horkheimer 2004: 288ff., 344, 369, 475, 495) heißt es zur gesellschaftlichen Realität des NS u.a.: „*Die neue Ordnung bezeichnet einen Sprung in der Transformation der bürgerlichen in die unvermittelte Herrschaft und setzt doch die bürgerliche fort. Die Nationalsozialisten fallen aus der Entwicklung nicht heraus*, wie die Rede, sie seien Gangsters, es unterstellt. Sind sie schon Gangsters, so nehmen sie eine Tendenz der monopolistischen Periode auf, in der jeder wirtschaftliche Außenseiter gleichsam als gesetzlos gilt. Die These vom Gang ist weit ernster zu nehmen, als die Entrüstung es vermag, die an die Rückkehr normaler Verhältnisse glaubt, wenn einmal die Polizei des Alten die Auswüchse beseitigt hat. Nicht einbrechende Gangsters haben in Deutschland die Herrschaft über die Gesellschaft sich angemaßt, sondern die gesellschaftliche Herrschaft geht aus ihrem eigenen ökonomischen Prinzip heraus in die Gangsterherrschaft über. Die Episode der freien industriellen Wirtschaft mit ihrer Dezentralisierung in die vielen Unternehmer, von denen keiner so gross war, dass er mit den anderen nicht hätte paktieren müssen, hat die Selbsterhaltung in Grenzen des Humanen verwiesen, die ihr ganz äußerlich sind. Das Monopol hat die Grenzen wieder gesprengt und mit ihm kehrt Herrschaft zu ihrem eigenen Wesen zurück, ... *In Europa bilden die Monopole mit ihrer Regierung ein undurchdringliches Dickicht gegen die Masse der Beherrschten, und die Größe und Vielfalt ihrer umspannenden Aufgaben*, die sie dann noch von Rackets unterscheidet, *schlägt einerseits in die Qualität weitausgreifender Planung, andererseits in den Anschlag auf die Menschheit um.* Dazu treibt sie unweigerlich die ökonomische Entwicklung selbst" (1968b: 91ff.), und der Abschnitt schließt: „Am Anfang der Geschichte des modernen Rackets stehen die Inquisitoren, am Ende die Führer des faschistischen Apparats" (94); s. hierzu auch direkt die Einschätzungen in Horkheimers Brief an Adorno v. 13.11.44, die zudem auch noch den Antisemitismus systematisch zu analysieren und einzuordnen trachten (Adorno/Horkheimer 2004: 350ff.).

es handelt sich um Herbert Marcuses „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“.[5]

Grundsätzlich relevant ist dieser Text aber auch für die Einschätzung des jungen Marcuse selbst, lässt sich doch hier, so D. Kellner (1984: 96) in seiner biographisch-werkgeschichtlichen Studie „Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism“, der Wendepunkt in dessen Entwicklung, der die Abkehr von Heidegger, von der existentialistischen Phänomenologie, von einer vorwiegend philosophischen Analyse hin zum Marxismus – sozialtheoretisch und ideologiekritisch – bedeutet, feststellen. „As Marcuse later recalls, his essay was a response to ‚a speech by Hitler, the speech at the industrial club in Düsseldorf; it became known, and Horkheimer called his colleagues together, pointed to a newspaper article and asked what was so significant about this speech that we should make it the object of a more or less independent study. We discussed it and made a decision‘.“

Kellner verknüpft die historische Verortung des Entstehungskontextes dieses Textes mit einer knappen Skizze wesentlicher Linien, die die Bedeutung für Horkheimers späteres Diktum zum Verhältnis von Faschismus und Kapitalismus erkennen lassen: „Marcuse's argument is that the totalitarian state and its ideology respond to a new era of monopoly capitalism and provide a defence of capitalism against opposition to the system (i.e. the working-class parties). Fascism was not seen, in this interpretation, as a monstrous rupture with the liberal past; rather, Marcuse demonstrates continuities between liberalism and fascism and shows how liberalism's unquestioned allegiance to the capitalist economic system prepared the way for the fascist-totalitarian order and with it the abolition of liberalism itself“ (ebd.).

Mit seiner Positionierung griff Marcuse aktiv in die Debatten des Instituts über den Charakter des Nationalsozialismus ein, bereitete eine wesentliche, eigenständige Lesart vor[6], bei der m.E. entscheidend mit zu bedenken ist, dass es sich hier um eine aus zeitgenössischer Erfahrung und Perspektive formulierte Position – vor der Shoah und weiteren Massenmorden – handelt. Gegenüber stehen sich im Institut für Dubiel/Söllner „zwei Lager“ (1981: 8). Für Dubiel/Söllner (1981: 16; vgl. auch Wiggershaus 1986: 314ff.) sind „die Fronten in dieser Auseinandersetzung“ durch zwei Personengruppen bestimmt: „Neumann, Gurland, Kirchheimer und Marcuse auf der einen sowie Pollock, Horkheimer, Adorno

---

[5] Zu den philosophischen Aspekten der Schrift siehe den Beitrag von S. Doyé in diesem Band: „Deutsche Philosophie und Zeitgeschichte“.

[6] Dies ist interessanterweise – gerade mit Bezug auf die Horkheimer-Position (s. zur historischen Debatte darüber Neebe 1981) – bislang immer übersehen worden; insbes. auch in dem grundständigen Beitrag von Dubiel/Söllner (1981: 8ff), die sich auf die Jahre 1939 – 1942 beziehen und die ‚Vorgeschichte‘ im Wesentlichen ausblenden, oder in der überwiegend allgemein bleibenden Darstellung bei Wiggershaus (1986: 314ff).

und Löwenthal auf der anderen Seite". Im Kern geht es um die Frage der Charakterisierung des Nationalsozialismus; aufeinander treffen die Konzepte „Staatskapitalismus" (Pollock) und „totalitärer Monopolkapitalismus" (Neumann) (vgl. Dubiel/Söllner (1981: 16ff.).[7] Darin eingeschlossen handelt es sich um die – bis heute umstrittene – grundlegende Problematik der NS-Analyse, die sich hinter der Differenz zwischen „Primat der Politik" und „Primat der Ökonomie" verbirgt.[8]

Abgesehen von der Frage nach dem Sinn der Militarisierung der Kontroverse durch die von Dubiel/Söllner verwendete Semantik scheint mir die nach der am ehesten zutreffenden Zeitdiagnose der Gruppierungen noch entscheidender. Nicht allein durch den Verweis auf die Bedeutung Marcuses für die Horkheimersche Argumentation, sondern auch durch den Einbezug grundsätzlicher Kritik Adornos an Pollocks ‚Staatskapitalismus-Konstruktion' als Arbeit mit einer „undialektischen Annahme" (Adorno/Horkheimer 2004: 139)[9]. Offensichtlich sind die Beziehungen innerhalb des Instituts doch komplexer, sind mehr – sit venia verbo – Querverbindungen oder besser: Konstellationen zwischen den Mitarbeitern möglich und real gewesen.

---

7 „Die Staatskapitalismus-These suggeriert Geschlossenheit und innere Widerspruchslosigkeit der nationalsozialistischen Gesellschaftsordnung, wo nach Neumanns Auffassung die ökonomischen und sozialen Widersprüche des fortgeschrittenen Kapitalismus im Nationalsozialismus nicht weniger, sondern gesteigert am Werk sind. Der systematische Einsatz von totalitären Herrschaftstechniken und die Ersetzung des Rechts durch Terror seien gleichsam die Belege dafür. Pollock and andere Postkapitalismus-Theoretiker säßen der Selbstdarstellung des Nationalsozialismus auf, ihre Analysen gingen nicht differenziert genug auf das empirische Material ein" (Dubiel/Söllner 1981: 17f.).
Zur Entwicklung der Theoriebildung zum Monopolkapitalismus immer noch grundlegend: Baran/Sweezy (1966).

8 Zu betonen scheint mir in diesem Kontext, dass damit auch immer die ‚Verantwortungs- bzw. Schuldfrage' mitthematisiert wird; auch wenn dies immer wieder gerne – vor allem in der postfaschistischen Geschichte der BRD mit verschiedenen historischen Kontroversen, denen hegemoniale Interessen zur ‚Erinnerungspolitik' eingeschrieben sind – zu eskamotieren versucht wird.
Zudem sind damit – vor allem in den 50er und 60er Jahren – Differenzen der Geschichtsschreibung, samt Interessen, auf Seiten der BRD und der DDR einhergegangen.

9 Zu weiterem Nachdenken über ‚Frontenbildungen', deren Realität, führt auch der äußerst positive Bezug Adornos in der „Negativen Dialektik" (1966: 337) auf Neumanns NS-Analyse im „Behemoth" (1984), von ihm als empirischer Beleg für Relationen von Allgemeinem und Besonderem, die Bearbeitung der Frage von „totaler Vergesellschaftung" und „Widerstand" genutzt.

II.

Dass Horkheimers späteres Urteil identisch ist mit dem Marcuses im Jahre 1934 macht dessen zentrale Aussage deutlich: „Die rohe Skizze der liberalistischen Gesellschaftstheorie hat gezeigt, wie viele Elemente der totalitären Staatsauffassung in ihr schon angelegt sind. Von der ökonomischen Struktur aus enthüllt sich eine fast lückenlose Kontinuität in der Entwicklung der theoretischen Interpretation der Gesellschaft ... *Die Wendung vom liberalistischen zum total-autoritären Staate vollzieht sich auf dem Boden derselben Gesellschaftsordnung. Im Hinblick auf diese Einheit der ökonomischen Basis lässt sich sagen: es ist der Liberalismus selbst, der den total-autoritären Staat aus sich ‚erzeugt': als seine eigene Vollendung auf einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung.* Der total-autoritäre Staat bringt die dem monopolistischen Stadium des Kapitalismus entsprechende Organisation und Theorie der Gesellschaft" (Marcuse 1979: 22; Hervorh. H.S.)[10].

Im Kontext einer politisch-ökonomisch orientierten Rekonstruktion, die den Übergang vom liberalen Kapitalismus mit starken Einzelkapitalisten zum Monopolkapitalismus mit Prozessen der Zentralisation des Kapitals – Trust-Bildung etc. – ins Zentrum stellt, ist Marcuse an einer ideologiekritischen Destruktion jener Auffassungen[11] interessiert, die den von ihm „total-autoritär" genannten Staat begründen oder verteidigen, indem sie vor allem den klassischen Liberalismus angreifen bzw. zum Hauptfeind ernennen. Dies ist für ihn besonders erklärungsbedürftig, da er zeigen kann, dass es eine „innere Verwandtschaft zwischen der liberalistischen Gesellschaftstheorie und der scheinbar so antiliberalen totalitären Staatstheorie" gibt (14).

Die innere Verwandtschaft ergibt sich aus der unverändert existierenden Realität der kapitalistischen Produktionsweise; die kapitalistische „Grundstruktur" mit den ihr wesentlichen Eigentumsverhältnissen sowie der ökonomischen Funktion von „Unternehmern" wird nicht angetastet, vielmehr muss der Faschismus angesichts sozialistischer Angriffe als Retter des Kapitalismus betrachtet werden (12f.)[12]

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die Frage, worum es sich bei diesem „Kampf" gegen den Liberalismus realiter handelt: „Wenn wir die Programmati-

---

10 Im Folgenden werden Zitate aus diesem Marcuse-Text nur durch Seitenzahlen nachgewiesen.
Zur kapitaltheoretischen Grundlegung dieses Ansatzes, der zwischen den Ebenen ‚Kapital im Allgemeinen', ‚Historische Durchsetzungsbewegungen und Kapitalverhältnis' und ‚erscheinende Oberfläche' differenziert, ohne dabei die Differenz von Logik und Geschichte einzuebnen, s. die immer noch grundlegende Studie von Reichelt (1970).

11 Dabei bilden nur Produkte ‚erstrangiger' Ideologieproduzenten in Rechtswissenschaft und Philosophie Marcuses Gegenstand (wesentlich Beiträge von Heidegger, Krieck, Rothacker über Schmitt bis zu Forsthoff und Huber).

12 So die Marcuse-Zitation aus einer Schrift von Mises, der sich als wichtiger Ideologe des Liberalismus zum „Faszismus" bereits 1927 in dieser Weise äußert.

ker der neuen Weltanschauung fragen, wogegen sie in ihrem Angriff auf den Liberalismus kämpft, dann hören wir von den ‚Ideen von 1789', vom weichlichen Humanismus und Pazifismus, westlichem Intellektualismus, selbstsüchtigen Individualismus, Auslieferung der Nation und des Staates an die Interessenkämpfe bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, abstrakter Gleichmacherei, Parteiensystem, Hypertrophie der Wirtschaft, zersetzenden Technizismus und Materialismus. Das sind die konkretesten Äußerungen, – vielfach dient der Begriff ‚liberal' ausschließlich der Diffamierung: ‚liberal' ist der politische Gegner, ganz gleich wo er steht, als solcher der schlechthin ‚Böse'. An diesem dem Liberalismus vorgehaltenen Sündenregister überrascht zunächst seine abstrakte Allgemeinheit und Ungeschichtlichkeit: kaum eine einzige der Sünden ist für den historischen Liberalismus charakteristisch" (11f.)[13]. Entscheidend ist für Marcuse, dass sich damit eine Strategie verbindet, die gerade mit der „Abdrängung des wirklichen Gehalts des Liberalismus auf eine Weltanschauung" arbeitet und deren Funktion sich erschließen lässt: „Die Verdeckung gibt einen Hinweis auf die wahre Frontstellung: sie weicht aus vor der ökonomischen und sozialen Struktur des Liberalismus" (ebd.).

Das organisierende Zentrum des Liberalismus findet sich aber in der Ökonomie und der darin eingebundenen Form des Sozialen, mit Folgen für die ‚Staatsfrage': *„die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung"* (ebd.; Hervorh. H.S.).[14] Staatstheoretisch ist damit ein Bezug formuliert, der nicht der Zirkulationssphäre, sondern der Produktionssphäre Priorität einräumt; damit werden Diktatur und autoritäres staatliches Handeln auch unter liberalen Prämissen möglich. Weltanschauungskämpfe sind demzufolge auf ihre gesellschaftliche Funktion hin zu untersuchen, zumal wenn von den totalitären Ideologen gewaltige Differenzen zwischen Positionen herausgestellt werden. Als Aufgabe stellt sich dementsprechend, Identität und Differenz herauszuarbeiten, um Ursachen der scheinbaren Differenzen erkennen zu können.

Geschichtspraktisch und gesellschaftsanalytisch ist in den Übergang vom liberalen Kapitalismus zum Monopolkapitalismus die Bewegung von einem tendenziellen Rationalismus zu offenem Irrationalismus eingelassen; deshalb auch die Vermittlung mit der Semantik von „totalitär". Denn dies geht einher mit Strategien, die ihren Anfang mit der „Heroisierung des Menschen" – „heldischer Mensch" mit soldatischer Haltung vs. „Krämer- und Händlergeist" (8) – nehmen, einen „heroischen Pauperismus" (19) feiern, der sich mit einer Vorstellung

[13] Zur Verortung dieser Ideologeme – vor allem bei Heidegger – s. Losurdo (1995: Kap. VII).

[14] Zur systematischen Analyse der Bedeutung von Eigentumsverhältnissen s. Hegedüs (1981); historisch-systematische Analysen zur ‚Staatsfrage' in der Perspektive der „Staatsgewalt" liefert Gerstenberger (1990) – auch mit Bezug auf den Prozess der „Rationalisierung von Vernichtung" (532).

vom „Ethos der Armut“ (32)[15] verbindet, und am Ende in „offener Brutalität“ (29)[16] sich verwirklichen.

Im Kern geht es um Prozesse der Atomisierung von Gesellschaft[17], gesellschaftlich vermittelter Existenz[18] und den totalen Zugriff auf das Individuum[19] in herrschaftlichem Interesse; ermöglicht wird das durch einen Prozess, den Marcuse bereits 1934 als das entscheidende ‚Innere‘ von faschistischem Vergesellschaftungsmodus erfasst: „Die Trennung von Staat und Gesellschaft die das liberalistische 19. Jahrhundert durchzuführen versucht hatte, wird aufgehoben: *der Staat übernimmt die politische Integration der Gesellschaft*. Und der Staat wird – auf dem Wege über die Existentialisierung und Totalisierung des Politischen – auch der Träger der eigentlichen Möglichkeiten des Daseins selbst. Der Staat hat sich nicht dem Menschen, sondern der Mensch hat sich dem Staat zu verantworten: er ist ihm ausgeliefert“ (38f.; Hervorh. H.S.; vgl. Horkheimer 1981: 42f.).

Um diesen Prozess zu verschleiern, bedarf es nicht allein der ideologischen Feier des totalen Staates, sondern der Feier des „heroischen Menschen“ und komplementär dazu der Feier von „Volk“ und vor allem „Volksgemeinschaft“. Den entscheidenden Konnex stiftet die Relationierung von „totaler Politisierung“ (38) und „Privatisierung“ (21) – von Ratio bis Lebensführung.

Marcuses Dechiffrierung der entscheidenden Ideologeme „Universalismus“ – ‚das Ganze‘ –, „Naturalismus“ – Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse in unterschiedlichen Stadien –, und „Existentialismus“ – Heidegger statt Kant – zeigt gesellschaftliche Funktion und ein gesellschaftliches Funktionieren, verbunden mit der Frage nach dem cui bono. Macht dies Vorgehen Gemeinsamkei-

---

[15] Grundlegende Zusammenhänge entziffert Marcuse in dieser Weise: „Der Heroismus, das Ethos der Armut als ‚Fußgestell‘ der Politik: hier enthüllt sich der Kampf gegen die materialistische Weltanschauung in seinem letzten Sinn: ‚Zum-Kuschen-Bringen‘ der gegen das Sinken des Lebensstandards rebellierenden Instinkte“ (32; vgl. Horkheimer 1981: 36f.); zu den gesellschaftspolitischen Folgen dieser Vorstellung in Gestalt der „Volkspflege“ insgesamt s. Sünker (1994).

[16] Zur terroristischen Durchdringung und terrorisierenden Brutalisierung der NS-Gesellschaft s. die Darstellung der Debatte bei Nelles/Rübner/Sünker (2002).

[17] Was mit Bezug auf heutige neoliberale Ideologien und gesellschaftliche Realitäten interessant ist, in denen gleichfalls gesellschaftliche Auflösungen – wenngleich in neuer Erscheinung – vermittelt über Prozesse von marketisation und commodification eine zentrale Rolle spielen; zur Verortung des Neoliberalismus s. Dixon (2000).

[18] S. dazu die Darstellung bei Neumann (1984: 463f.): „Das pluralistische Prinzip ist durch eine monistische, totale, autoritäre Organisation ersetzt. Das ist der erste Grundsatz nationalsozialistischer Gesellschaftsorganisation. Das zweite Prinzip ist die Atomisierung des Individuums. Gruppenverbände wie Familie und Kirche, die aus der gemeinsamen Arbeit in Fabriken, Geschäften und Ämtern erwachsene Solidarität werden bewusst zerschlagen“; vgl. weiter die Darstellung in den „Deutschland-Berichten“ der SOPADE (1935: 1375f., 14447) und Marcuse (1998a).

[19] Diese Gesellschaftsanalyse und –erfahrung vermag auch die „Obsession mit dem Individuum“, die Verteidigung des Individuums, des Nicht-Identischen gegen den Identitätszwang etc. in der Kritischen Theorie in ihrer praktischen Bedeutung deutlicher zu machen.

ten, was ‚Neues' nicht ausschließt, von Liberalismus und totalitären Auffassungen im Grunde deutlich, so stellt sich durchgängig die Frage nach dem möglichen und notwendigen Maßstab von Kritik.[20]

Es ist dies – im Anschluss an Marx – die Idee des Zusammenhangs von Gesellschaftsform und der Möglichkeit „selbstverantwortliche(r) rationale(r) Praxis" (9, vgl. 28f.) von Menschen und deren Streben nach „Glück" (18), was durch die Entwicklung zum monopolkapitalistischen Stadium immer stärker verunmöglicht wird, weil dies mit einer Steigerung von gesamtgesellschaftlichem Irrationalismus sich verbindet. Mythenbildungen – bis hin zu „Blut und Boden" – und die Refeudalisierung gesellschaftlicher Beziehungen mit Hilfe einer Semantik von „Führer" und „Gefolgschaft" sowie „Ehre"[21] verhindern einen der Entwicklung der Produktivkräfte und ihnen entsprechenden oder widersprechenden Produktionsverhältnissen komplementären Stand „der vernünftigen Selbstgestaltung der Gesellschaft" (18).[22]

Je stärker Atomisierungsprozesse (vgl. Horkheimer 1981: 44) die Individuen treffen, umso relevanter wird die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse – vor allem im Stadium des Monopolkapitalismus, dem der Irrationalismus inhärent ist – in Gestalt organologischer Vorstellungen[23]. Dementsprechend drehen sich ideologische Konzeptualisierung und Kampf wesentlich um „Volk" (10, 25) und „Volksgemeinschaft", werden doch damit Bezugsgrößen ins Leben ge-

[20] S. mit Bezug auf die ‚Maßstabsfrage' den Beitrag von Theunissen (1989).

[21] Dass und wie sich dies insbesondere im sozialpolitischen Kontext vollzieht, verdeutlicht Marcuse in einer Weise, die als Vorwegnahme von Orwells Sprachbeispielen der „Newspeak" in „1984" sich lesen lässt (32).

[22] Dieses schon klassisch zu nennende Leitmotiv Kritischer Theorie findet sich als gesellschaftsanalytische Problemstellung sowohl in zeitgenössischen als auch heutigen Beiträgen: A. Siemsen hat in ihren Reflexionen zur Möglichkeit von Faschismus und Stalinismus ausgeführt: „Ich sehe die Ursache vielmehr darin, dass unser Bewusstsein ausschließlich technisch orientiert wurde, auf dem Gebiete der Naturbeherrschung und materiellen Technologie gewaltige Erfolge erzielte und dafür das Gebiet der gesellschaftlichen Beziehungen völlig vernachlässigte.... Bis endlich die Unerträglichkeit dieses Zustandes und dieser Bewusstseinshaltung zur Flucht verführt in irgend eine gesellschaftliche Bindung, sei es auch die der blinden Unterwerfung unter eine Staatsleitung, eine Partei oder einen Führer" (1948: 5).
M. Castells formuliert am Ende seiner Trilogie „The Information Age" als entscheidendes Problem von Gesellschaftsentwicklung die Existenz von „an extraordinary gap between our technological overdevelopment and our social underdevelopment" (1998: 359). Dem zu begegnen, die Überlebensfähigkeit des Planeten zu ermöglichen, braucht es nicht nur „responsible governments, but a responsible, educated society" (353). Mit diesen Positionierungen stellt sich zugleich die Frage nach möglichen Verhältnisbestimmungen von Demokratie und Bildung (s. dazu Sünker 2003).

[23] Zur Tradition dieser organologischen Ideologie seit Menenius Agrippa s. Bloch (1970: 172ff), von ihm „der älteste Sozial-Goebbels" genannt.

holt, die sich mit Lebensphilosophie und dem Schein des Unmittelbaren[24] verknüpfen lassen.

Marcuse entziffert die Logik der Arbeit mit der Volksgemeinschaftsideologie, indem er deren ,Basis' in der ökonomischen Struktur der monopolkapitalistischen Gesellschaft aufdeckt. Demzufolge kann er dann auch die Verkehrungslogik aufzeigen, mit der die von ihm untersuchte ,Theorie' die Wirklichkeit umdeutet: „das von ihr vertretene Ganze ist nicht die auf dem Boden der Klassengesellschaft durch die Herrschaft *einer* Klasse herbeigeführte Vereinheitlichung, sondern eine *alle* Klassen einigende Einheit, die die Realität des Klassenkampfes und damit die Realität der Klassen selbst aufheben soll: die ,Herstellung einer wirklichen Volksgemeinschaft, die sich über die Interessen und Gegensätze der Stände und Klassen erhebt'. Die klassenlose Gesellschaft also ist das Ziel, aber die klassenlose Gesellschaft auf der Basis und im Rahmen – der bestehenden Klassengesellschaft" (24; vgl. Horkheimer 1981: 34).

Zu vermitteln sind hier Marcuses frühe Beobachtung mit einer ebenfalls gesellschaftstheoretisch wie -politisch akzentuierten Einschätzung Adornos in postfaschistischer Zeit, mit der dieser auf Aufkommen und Geltungsbereich des Nationalsozialismus, seine Traditionsbestände wie seine Anschlussfähigkeit(en) in der Persönlichkeitsstruktur von Menschen gezielt hat: „Gewalttätig nahm sie (die Hitlerwelt, H.S.) die gegenwärtige Krisenbeherrschung vorweg, ein barbarisches Experiment staatlicher Lenkung der Industriegesellschaft. Die vielberufene Integration, die organisatorische Verdichtung des gesellschaftlichen Netzes, das alles einfing, gewährte auch Schutz gegen die universale Angst, durch die Maschen durchzufallen und abzusinken. *Ungezählten schien die Kälte des entfremdeten Zustands abgeschafft durch die wie immer auch manipulierte und angedrehte Wärme des Miteinander; die Volksgemeinschaft der Unfreien und Ungleichen war als Lüge zugleich auch Erfüllung eines alten, freilich von alters her bösen Bürgertraums.* Wohl barg das System, das derlei Gratifikationen bot, das Potential des eigenen Untergangs in sich" (Adorno 1977: 562; Hervorh. H.S.).[25]/[26]

---

24 Adorno hat in einem frühen Text (2004: 483) dies Verfahren im Zusammenhang von Hegels Darstellung des Verhältnisses von Unmittelbarkeit und Vermittlung treffend für den NS bestimmt: es geht um das, „was politisch geschieht, wenn die Faschisten die höchst vermittelte spätkapitalistische Gesellschaft als die Unmittelbarkeit des ,Volks' reklamieren".

25 Interessant bleibt auch hier mit Bezug auf die oben diskutierten Institutskonstellationen, dass Adorno quasi mit einer Mischung aus Ideen Marcuses und Neumanns arbeitet.

26 Sozialtheoretisch bezieht sich die Analyse auf das, was Hegel in der Philosophie des Rechts (1955: §§ 182–188) entwickelt hat: Seine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft verdeutlicht in eindringlicher Weise, dass Form und Gehalt der Beziehungen zwischen den Mitgliedern dieser Gesellschaft sich aus einem äußerlich gesetzten Zusammenhang zwischen ihnen ergeben, dem, was Marx später als Herrschaft des Marktprinzips analysieren wird, so dass sie nur formell miteinander in Beziehung treten, daher nur als besondere, partikulare Einzelne existieren.

Adornos rhetorisch geschicktes und zugleich analytisch gehaltvolles Urteil, das in der Rede von der „Volksgemeinschaft der Unfreien und Ungleichen" als Erfüllung des alten „bösen Bürgertraums" enthalten ist, birgt unterschiedliche Ebenen und verschiedene Dimensionen des Umgangs mit „Volksgemeinschaft" in sich. Verdeutlicht werden historisch-gesellschaftliche Implikationen von Ideologieproduktion wie der Realisierung von Ideologie, so dass sich die Frage nach Genesis und Geltung dieser Ideologie in concreto stellen lässt. Der gesellschaftlich formierende Charakter, damit das Alltagsleben wie gesellschaftliche Organisation des Lebens wesentlich Beeinflussende an der Volksgemeinschaftsideologie, kann nur einsichtig werden, wenn sowohl das Scheinhafte als auch das Realitätsmächtige an diesem Ideologem erkennbar werden. Dies bedeutet, dass die Funktionalität dieses Ideologems sich quasi jenseits einer ‚reinen' Funktionalität zu erweisen hat, indem seine Bedeutung für Durchsetzung wie Aufrechterhaltung des nationalsozialistischen Herrschaftssystems deutlich wird, ohne dass diese Herrschaft darin aufgeht oder die herrschenden Eliten aus ihrer Verantwortung für dieses System entlassen würden[27]: totalitärer Staat und Terror, Führerprinzip und Volksgemeinschaftsideologie gehören untrennbar zusammen (vgl. Neumann 1984: 75, 429, 466; Mason 1975; Otto/Sünker 1991). Dem „Bündnis der Eliten" (Fischer 1979), das zwischen den alten Eliten und der neuen Elite NSDAP gestiftet wird, kommt dabei auch infolge der Verknüpfung mit der Volksgemeinschaftsideologie eine besondere Bedeutung wie Verantwortung für die Etablierung und Durchsetzung der nationalsozialistischen Terrorherrschaft zu. Peukerts Darstellung macht entscheidende Konstellationen deutlich, wenn er beschreibt, dass und wie Hindenburg der am 30. Januar 1933 gebildeten „Regierung der nationalen Konzentration" die Möglichkeit gab, in Neuwahlen eine Mehrheit unter Einsatz des Staatsapparats und inzwischen reichlich fließender Industriespenden zu erringen. Denn damit löste er „die Dynamik der sog. ‚Nationalen Revolution' aus, die die Machtübertragung nach dem Zähmungskonzept in wenigen Monaten zur ‚Machtergreifung' transzendierte. *Davon wenig betroffen war das inzwischen etablierte Elitenkartell der Wirtschaft, der Armee und der NSDAP, die unter den gemeinsamen Zielen der Zerschlagung der Arbeiterbewegung, der Etablierung des ‚Führerstaats' und der Forcierung der Aufrüstung die Machtstruktur und Entwicklungsdynamik des ‚Dritten Reiches' ausformten*" (Peukert 1987: 264; Hervorh. H.S.). Dies führt ihn zu dem Urteil: „Aber bei aller Differenzierung bleibt am Ende das Faktum, dass das Deutsche Reich, nachdem seine politisch und gesellschaftlich Mächtigen die republikanischen Institutionen und die Kompromisse der Demokratiegründung von 1918 wie eine verschlissene Hülle abgeworfen hatten, bewusst einen Ausweg aus der absichtlich verschärften

[27] Dies ist grade nach den Aly-Thesen (2005), seinem Versuch einer Exkulpation der Eliten, wichtig. Zum „Bündnis der Eliten" (Fischer 1979) – den alten ‚Eliten' aus Kaiserreich und Weimar sowie der neuen ‚Elite' NSDAP – und ihrer Verantwortung für den NS s. auch Neumann (1984: 423–463), Jasper (1986) und Peukert (1987: 264f.).

Krise gesucht hat, der die zerstörerische Dynamik des Nationalsozialismus freisetzte" (Peukert 1987: 265).[28]

Die Fragen nach Funktion, Anschlussfähigkeit wie Durchsetzbarkeit verweisen in diesem Kontext auf Besonderheiten im Umgang mit dem ‚Gemeinschaftsbegriff' innerhalb des und durch den Nationalsozialismus, die mit einer spezifischen Politik von Inklusion und Exklusion sich verbinden, weil diese nicht länger „nur" in gesellschaftlichem Ausschluss und Stigmatisierung, sondern in Mord, Massenmord und Genozid enden.[29] Eine Überhöhung von Gemeinschaft bei real existierender Klassenstruktur sowie die Problematik der Differenz von sozialer Basis und sozialer Funktion des Nationalsozialismus (Jaschke 1982, 1991; vgl. Horkheimer 1981; 34)[30] sind so zu vermitteln, dass zum einen die Verbindung von Volksgemeinschaftsideologie und mörderischem Rassismus und zum anderen der Bezug auf ein spezifisches Konzept von Arbeiterpolitik als hervorstechende Merkmale deutlich werden.[31]

T. Mason ist in seinen Analysen der gesellschaftlichen Realität des Nationalsozialismus m.E. am nächsten gekommen, wenn er für alle nicht rassistisch oder offen politisch ausgeschlossenen wie verfolgten Unterworfenen formuliert: Dieses Herrschaftssystem bildete „eine politische Synthese von Arbeitshaus und Supermarkt – eine gnadenlos fordernde und bedrohliche Konstruktion, die ihre Insassen dazu bringt, zumindest einige der gebotenen politischen Waren zu konsumieren und gleichzeitig *nicht* über die Zusammenhänge zwischen ihnen nach-

---

[28] Dies korrespondiert mit der Einschätzung des linksradikaler Neigungen unverdächtigen Wehler, unter dem Krisendruck (vor allem seit 1929) seien die seit einem halben Jahrhundert wirkenden gesellschaftlichen Integrationsideologien so radikalisiert worden, dass der neue Rechtsradikalismus – vor allem in den bürgerlichen Schichten (vgl. dazu Bollenbeck 1999) – ständig an Attraktivität gewonnen habe: „Insofern präsentiert 1933 auch die Quittung für bürgerlichen Konservativismus und Nationalismus, für bürgerliche Scheu vor der riskanten Machtprobe, für das Defizit an liberal-bürgerlicher politischer Kultur, an erfolgreicher Politik, an bürgerlicher Prägung von Staat und Gesellschaft überhaupt" (Wehler 1988: 217); den „Beginn der fatalen Pathogenese des Bürgertums", verbunden mit „extremem Nationalismus", „Illiberalität" und „Fremdenhaß" datiert er in die Mitte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts (1988: 214).

[29] Hegel hat in der Rechtsphilosophie (1955: §§ 244ff.) die Logik der Produktion von Reichtum und Armut in den sozialen Konsequenzen für die Betroffenen wie Strukturen einprägsam dargestellt; s. weiter die Analyse von Marx (o.J.: 909), der Voraussetzungen und Konsequenzen eines Vergesellschaftungsmodus entziffert, innerhalb dessen „der gesellschaftliche Zusammenhang, der durch den Zusammenstoß der unabhängigen Individuen entsteht, zugleich als sachliche Notwendigkeit, und zugleich als ein äußerliches Band gegenüber ihnen erscheint".

[30] In der treffenden Formulierung von Bloch (1970: 108): „Das sind die schließlichen Environs des Hauptkunststücks: aus dem Haß gegen den Kapitalismus dessen Leibgarde zu bilden, aus dem Revolutionstrieb enterbter Massen die Massenbasis der Reaktion".

[31] U. Herbert hat vor einigen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass in der Verknüpfung der bislang getrennt voneinander erforschten Arbeits- und Sozialpolitik einerseits sowie von Vernichtungspolitik und Rassismus andererseits „ einer der wichtigen konzeptionellen Fortschritte in der neueren Forschung" liege (1989: 333).

zudenken (Mason 1982: 46). Zudem sollte ein „fürsorgliches Gehabe" des Regimes, das die real existierende Kombination von „Fürsorge und Unterdrückung" (Mason 1982: 39f.)[32] in sich barg, die gesellschaftliche Wirklichkeit dieser Formation verdecken, die in der Vorstellung von der Volksgemeinschaft als „Leistungsgemeinschaft" (Mason 1974: 339) ihr Zentrum hatte.[33]

III.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Diskurselemente zur Gesellschaftsgeschichte des Nationalsozialismus und dessen fundierenden Ideologien stellt sich die Frage nach möglichen Verhältnisbestimmungen von praktischer Politik oder politischer Praxis und Ideologiekritik in besonderem Maße. Zeigt doch die Auseinandersetzung mit den und die Destruktion der faschistischen Staatsauffassungen in Marcuses Text, wie weitreichend mit Bezug auf Voraussetzungen und Konsequenzen des Faschismus für Staat, Gesellschaft und Individuen 1934 bereits das analytische Vermögen der Kritischen Theorie gediehen war – konkret zeigen sich weitsichtige Erkenntnisse zum Zusammenhang von „Heroisierung" und „Brutalität", was sich als Menschen- und Menschheitsgefährdung, als Verfolgung, Mord, Massenmord, Genozid und Weltkrieg dann realisieren wird.

Diese Rahmung macht es legitim nicht allein zu bedenken, ob und was aus der Geschichte der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation, ihrem Gestaltwandel, zu lernen sein könnte, sondern auch zu fragen, ob diese Entwicklung, von Marcuse wie Horkheimer als Übergang eines kapitalistischen Stadiums in ein nächstes – gerade angesichts unserer Kenntnisse des „Preises" – anders hätte sein können. Wesentlich dabei ist es, nicht nur die Frage nach Kontinuitäten, sondern auch die nach Diskontinuitäten, qualitativen Differenzen zwischen den Stadien zu stellen, auch wenn dies nicht heißen kann, sich auf „die liberalistische Denkart des 19. Jahrhunderts" (Horkheimer 1981: 50) zu berufen. Gleichwohl gilt es festzuhalten: „Der Liberalismus enthielt die Elemente einer besseren Gesellschaft. Das Gesetz besaß noch eine Allgemeinheit, die auch die Herrschenden betraf. Der Staat war nicht unmittelbar ihr Instrument. Wer sich unab-

[32] Dies allerdings bei absoluter Priorität von Unterdrückung und Brutalität: „Diese Strategie der Bändigung (der Arbeiterklasse, H.S.) war kein diabolischer und bewusster Plan der nationalsozialistischen Machthaber. Gewiß: Zynisch berechnende Herrschafts- und Verschleierungstechniken waren in der Gestapo/SS, im Propagandaministerium und bis zu einem gewissen Grade auch in dem Rummel sozialpolitischer Betreuungsaktionen evident. ... Es gab für dieses Regime insgesamt keine kohärenten Ansätze außer dem Vorsatz, bis zum Ende durchzuhalten. Jeder Versuch einer Gesamtkonzeption musste widersprüchlich ausfallen. In einer Hinsicht jedoch bestand Gewissheit: Die Kerkermeister waren bereit, die Häftlinge umzubringen, wenn sie es für nötig hielten und manchmal schon vorher" (Mason 1982: 53).

[33] Zu den einzelnen Elementen dieser Formierungspolitik und deren Zusammenhang s. die Beiträge in Otto/Sünker (1991).

hängig äußerte, war nicht notwendig verloren. Freilich gab es solchen Schutz nur auf einem kleinen Teil der Erde, in den Ländern, denen die andern ausgeliefert waren. Selbst die brüchige Gerechtigkeit war auf partielle geographische Bezirke beschränkt" (Horkheimer 1981: 51).

Als politische Schlussfolgerung formuliert Horkheimer: „Wer jedoch an einer beschränkten menschlichen Ordnung teilhat, darf sich nicht wundern, wenn er gelegentlich selbst unter die Beschränkungen fällt" (ebd.). Ins Zentrum dieser Problematik führt die Darstellung wesentlicher Elemente der historischen Situation zu Beginn der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, wie dies von Horkheimer (noch) 1968 formuliert wurde: „In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war proletarische Erhebung in den von Krise und Inflation betroffenen europäischen Ländern eine plausible Erwartung. *Daß zu Anfang der dreißiger Jahre die vereinigten Arbeiter im Bund mit Intellektuellen den Nationalsozialismus hätten verhindern können, war keine leere Spekulation.* Zu Beginn der völkischen Barbarei, erst recht zur Zeit des Grauens ihrer Herrschaft, war freiheitliche Gesinnung identisch mit Empörung gegen innere und äußere soziale Mächte, die den Aufstieg der künftigen Mörder teils veranlasst, teils gefördert oder wenigstens geduldet hatten. Der Faschismus wurde respektabel. Industriell fortgeschrittene, sogenannte entwickelte Staaten, vom stalinistischen Russland zu schweigen, haben Deutschland nicht wegen Hitlers Terror bekriegt, den sie als innere Angelegenheit gelten ließen, sondern aus Motiven der Machtpolitik" (1988: 14f.; Hervorh. H.S.).[34]

Diese Konstellation gilt es auch zu erinnern, wenn die die Kritische Theorie tragende Konzeption von „Widerstand" gegen Formierung und Unterdrückung, gegen die „totalitäre Staatsauffassung" auf ihre Möglichkeiten – und damit auf gesellschaftliche Alternativen – hin befragt wird[35]; es wird so sein, dass sich hier eine gesellschaftliche Entwicklungslogik, die der Kapitalbewegung folgt, und eine politische Praxis, ausgerichtet auf Emanzipation und Mündigkeit aller, immer widerstreiten. Dass sich diese Problemstellung nicht erledigt hat, darauf verwei-

---

[34] Im Weiteren nimmt Horkheimer dann wieder das Leitmotiv der NS-Analyse der Kritischen Theorie auf und schreibt: „Schon zur Zeit des Nationalsozialismus war ersichtlich, dass totalitäre Lenkung nicht bloß Zufall, sondern ein Symptom des Ganges der Gesellschaft war" (1988: 16).
Zu gegenwärtigen Debatten über die Chancen, 1933 gesellschaftliche Alternativen durchzusetzen bzw. den Faschismus durch politische Praxis in der Gestalt von Kampf zu verhindern s. die Darstellung bei Nelles (2001: 21ff.).

[35] In diesen Kontext gehören auch Analysen zur konkreten Unterdrückungs- und Verfolgungspraxis der Arbeiterbewegung und die Frage nach Widerstandspotentialen. So argumentiert H. Mommsen auf Grundlage der Forschungen von G. Lotfi zu Arbeitserziehungslagern der Gestapo, dass sich hierdurch klären lasse, „warum sich das nationalsozialistische Regime auch angesichts des militärischen Scheiterns bis zum Mai 1945 im Sattel halten konnte. Der Terror und die Abschreckung, die sich nicht zuletzt auch gegen die deutsche Arbeiterschaft richteten, fanden die Billigung weiter Kreise des Managements und der gehobenen Arbeiterschaft. Sie erklären, warum von den Belegschaften eine ernsthafte Opposition gegen das Regime nicht ausgehen konnte" (2000: 8f.).

sen neuere, polit-ökonomisch wie gesellschaftstheoretisch operierende Studien, wie sich exemplarisch am Vorgehen von Bowles and Gintis in „Democracy and Capitalism" zeigen lässt. Umrahmt von dem, was mit Marcuse die Idee der selbstverantwortlichen rationalen Praxis, der vernünftigen Gesellschaftsgestaltung zu nennen ist, formulieren sie als ihren analytischen Ausgangspunkt: „This work is animated by a commitment to the progressive extension of people's capacity to govern their personal lives and social histories. Making good this commitment, we will argue, *requires establishing a democratic social order and eliminating the central institutions of the capitalist economy. So stark an opposition between ‚capitalism' and ‚democracy'*, terms widely held jointly to characterize our society, may appear unwarranted. *But we will maintain that no capitalist society today may be reasonably be called democratic in the straightforward sense of securing personal liberty and rendering the exercise of power socially accountable*" (Bowles/Gintis 1987: 3; Hervorh. H.S.; vgl. Meiksins Wood 1995).

Damit erweist sich nicht allein die Fruchtbarkeit der Gesellschaftsanalysen Kritischer Theorie mit dem Gegenstand „Faschismus", sondern auch die Kontinuität der Aufgabe, Gesellschaftsanalyse mit politischer Praxis in emanzipatorischem Interesse, d.h. dem Interesse aller, zu vermitteln.

Literatur

Adorno, Th. W. 1966: Negative Dialektik. Frankfurt/M.

Adorno, Th. W. 1977: Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?, in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 10.2 Frankfurt/M.

Adorno, Th.W. 2004: Contra Paulum, in: ders./Horkheimer, 475–503

Adorno, Th. W./Horkheimer, M. 2004: Briefwechsel 1927–1969. Bd. II: 1938–1944, hg. v. Ch. Gödde/H. Lonitz. Frankfurt/M.

Aly, G. 2005: Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus. Frankfurt/M.

Baran, P.A./Sweezy, P.M. 1966: Monopoly Capital. Harmonsworth

Berman, M. 1988: All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity. New York

Bloch, E. 1970: Politische Messungen. Pestzeit. Vormärz. Frankfurt/M.

Bollenbeck, G. 1999: Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1860–1945. Frankfurt/M.

Bowles, S./Gintis, H. 1987: Democracy and Capitalism. Property, Community, and the Contradictions of Modern Social thought. With a New Introduction by the Authors: The Politics of Capitalism and the Economics of Democracy. New York

Castells, M. 1998: The Information Age. Vol. III. End of Millennium. Malden/Oxford

Dixon, K. 2000: Die Evangelisten des Marktes. Die britischen Intellektuellen und der Thatcherismus. Konstanz

Dubiel, H./Söllner, A. (Hg.) 1981: Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse, Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942. Frankfurt/M.

Dubiel, H./Söllner, A. 1981: Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftsgeschichtliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung, in: dies., 7–31

Fischer, F. 1979: Bündnis der Eliten: Zur Kontinuität der Machtstrukturen in Deutschland. 1971–1945. Düsseldorf

Gerstenberger, H. 1990: Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt. Münster

Hegedüs, A. 1981: Towards a Sociological Analysis of Property Relations, in: T. Bottomore (ed.): Modern Interpretations of Marx. Oxford

Hegel, G.W.F. 1955: Philosophie des Rechts. Hamburg

Herbert, U. 1989: Arbeiterschaft im ‚Dritten Reich', in: Geschichte und Gesellschaft 15, 320–360

Horkheimer, M. 1968: Kritische Theorie der Gesellschaft Bd. III. o.O. (Raubdruck)

Horkheimer, M. 1968a: Autoritärer Staat, in: ders., 35–73

Horkheimer, M. 1968b: Vernunft und Selbsterhaltung, in: ders., 75–117

Horkheimer, M. 1981: Die Juden und Europa, In: Dubiel/Söllner, 33–54

Horkheimer, M. 1988: Vorwort zur Neupublikation, in: ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931–1936, hg. v. A. Schmidt. Frankfurt/M., 14–19

Jaschke, H.-G. 1982: Soziale Basis und soziale Funktion des Nationalsozialismus. Opladen

Jaschke, H.-G. 1991: Soziale Basis und soziale Funktion des Nationalsozialismus – Alte Fragen, neu aufgeworfen, in: H.-U. Otto/H. Sünker, 18–49

Jasper, G. 1986: Die Gescheiterte Zähmung: Wege zur Machtergreifung Hitlers 1930–1933. Frankfurt/M.

Kellner, D. 1984: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. Houndmills

Kershaw, I. 1988: Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick. Reinbek

Losurdo, D. 1995: Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie. Stuttgart

Marcuse, H. 1979: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: ders.: Schriften 3. Frankfurt/M., 7–44

Marcuse, H. 1998: Technology, War And Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. One, ed. by D. Kellner. London and New York

Marcuse, H. 1998a: State and Individual Under National Socialism, in: ders., 67–92

Mason, T. 1974: Zur Entstehung des Gesetzes zur Ordnung der nationalen Arbeit vom 20. Januar 1934: Ein Versuch über das Verhältnis ‚archaischer' und ‚moderner' Momente in der neuesten deutschen Geschichte, in: H. Mommsen et al. (Hg.): Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik. Düsseldorf, 322–359

Marx, K. 1969: Das Kapital. 3. Bd. Berlin

Marx, K. o.J.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt/M.

Mason, T. 1975: Arbeiterklasse und Volksgemeinschaft. Dokumente und Materialien zur deutschen Arbeiterpolitik 1936–1939. Opladen

Mason, T. 1982: Die Bändigung der Arbeiterklasse im nationalsozialistischen Deutschland, in: C. Sachse et al.: Angst, Belohnung, Zucht und Ordnung: Herrschaftsmechanismen im Nationalsozialismus. Opladen,

Meiksins Wood, E. 1995: Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism. Cambridge

Mommsen, H. 2000: Vorwort, in: G. Lotfi: KZ der Gestapo. Arbeitserziehungslager im Dritten Reich. München, 7–9

Neebe, R. 1981: Großindustrie, Staat und NSDAP 1930–1933. Paul Siverberg und der Reichsverband der Deutschen Industrie in der Krise der Weimarer Republik. Göttingen

Nelles, D. 2001: Widerstand und Internationale Solidarität. Die internationale Transportarbeiter-Föderation (ITF) im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Essen

Nelles, D./Rübner, H./Sünker, H. 2002: Organisation des Terrors im Nationalsozialismus, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 25 (H. 45), 5–28

Neumann, F. 1984: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944, hg. u. mit einem Nachwort von G. Schäfer. Frankfurt/M.

Nolzen, A. 2005: Hitler und die Deutschen: Eine neue Interpretation zum Verhältnis zwischen NS-Regime und Bevölkerung?, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 28 (H. 50), 15–24

Otto, H.-U./Sünker, H. (Hg.) 1991: Politische Formierung und soziale Erziehung im Nationalsozialismus. Frankfurt/M.

Otto, H.-U./Sünker, H. 1991: Volksgemeinschaft als Formierungsideologie des Nationalsozialismus, in: dies., 50–77

Peukert, D. 1987: Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne. Frankfurt/M.

Reichelt, H. 1970: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Frankfurt/M.

Siemsen, A. 1948: Die gesellschaftlichen Grundlagen der Erziehung. Hamburg

SOPADE 1935: Deutschland-Berichte. Zweiter Jahrgang. Frankfurt/M.

Sternberg, F. 1935: Der Faschismus an der Macht. Amsterdam

Sünker, H. 1994: Sozialpolitik und „Volkspflege" im Nationalsozialismus: Zur faschistischen Aufhebung von Wohlfahrtsstaatlichkeit, in: Tel Aviver Jahr-

buch für deutsche Geschichte 1994 „Nationalsozialismus aus heutiger Perspektive". Gerlingen, 79–92

Sünker, H. 2003: Politik, Bildung und soziale Gerechtigkeit. Perspektiven für eine demokratische Gesellschaft. Frankfurt/M.

Theunissen, M. 1989: Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 12 (H. 19), 77–90

Trotzki, L. 1971: Wie wird der Nationalsozialismus geschlagen? Auswahl aus den „Schriften über Deutschland", hg. v. H. Dahmer. Frankfurt/M.

Wehler, H. U. 1988: Wie „bürgerlich" war das Deutsche Kaiserreich?, in: ders.: Aus der Geschichte lernen? München,

Wiggershaus, R. 1986: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München 191–217

II. Ideologische Formierungen und kulturkritische Perspektiven

Georg Bollenbeck

Kulturkritik: ein unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne[1]

Wenn von Kulturkritik die Rede ist, dann denkt man in der Regel an Klagen über mannigfaltige Verfallserscheinungen: über falsches Verhalten, über den Verfall der Werte, über Entfremdung, Nivellierung, Mechanisierung, Vermassung, Zerstreuung und die unheilvolle Macht der Medien. Zum Zentrum solcher Verfallserscheinungen werden seit der Antike in Kontrast zu einer sittenstrengen bäuerlichen Gesellschaft die großen Städte als Orte der Intrigen, des Luxus und der Verweichlichung erklärt.[2] Solche Klagen haben ihre jeweilige Konjunktur: im imperialen Rom, im späten Mittelalter, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der die „Kritik *der* Aufklärung" zur „Kritik *an* der Aufklärung" gerät,[3] und schließlich im späten 19. Jahrhundert, als mit dem Ende der liberalen Ära das Fortschrittsbewusstsein schwindet und der Weltanschauungsbedarf steigt.[4] Damit hat sich ein mentaler Ermöglichungszusammenhang etabliert, der auch für die Kulturkritik des 20. Jahrhunderts wirkungsmächtig bleibt.

Kulturkritik ist ein weites Feld mit unklaren Grenzen. Deshalb können ihr die unterschiedlichsten Phänomene zugerechnet werden:

> „Die Spottgebärde eines Diogenes, des Fassbewohners [...], die Zivilisationsschelte Rousseaus oder die Caprichos Francisco Goyas; Lichtenbergs Sudelbücher [...], Baudelaires Studium der erwachenden Modernität oder Kierkegaards Anatomie der Verzweifelung – zu schweigen von den Pro-

---

[1] Ich danke den Herausgebern von Heft 137 der Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (2005), Wolfgang Klein und Ralf Schnell, für die Erlaubnis, den darin veröffentlichen Aufsatz hier in leicht veränderter Form abdrucken zu dürfen.

[2] Reimar Müller, Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition, Berlin 1997. Zur älteren griechischen Tradition der Luxuskritik vgl. Rainer Bernhardt, Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt, Stuttgart 2003.

[3] Ralf Konersmann, Das kulturkritische Paradox, in: Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt, hg. v. Ralf Konersmann, Leipzig 2001, S. 22.

[4] Georg Bollenbeck, Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900. Zum Verhältnis von Reformoptimismus und Kulturpessimismus, in: Kai Buchholz u.a. (Hrsg.), Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Band I, Darmstadt 2001. S. 203–207.

klamationen der Avantgarden oder der melancholischen Anthropologie des Ethnologen Claude Lévi-Strauss."[5]

Wenn allerdings Kulturkritiker zu nennen sind, dann werden wohl nicht Cicero, Horaz, Petronius, Juvenal oder Sebastian Brant, sondern eher Rousseau, Schiller, der frühen Marx, Matthew Arnold, Nietzsche, Simmel, Spengler, Adorno, Günther Anders oder Jean Baudrillard erwähnt. Diese achtbare Gruppe steht für die kognitive Dignität eines kulturkritischen Denkens, das immer noch unterschätzt wird. Freilich ist der Ruf der Kulturkritik wegen der „terribles simplificateurs" wie Lagarde, Langbehn oder Eugen Diesel zweifelhaft. So schillert denn der Begriff zwischen scharfsinniger Diagnose und rhetorischem Alarmismus. Er ist evaluativ strittig, und im akademischen Feld kommt ihm keine große Resonanzattraktion zu. Folglich wird er selten selbstthematisierend gebraucht. Soziologen oder Philosophen, die sich im Zentrum der Disziplin befinden und sich auf der Höhe der Zeit wähnen, distanzieren sich gerne von der Kulturkritik. So grenzt sich die akademische Philosophie von Spengler mit einem eigenen Logos-Heft ab,[6] polemisiert Heidegger gegen Klages, Spengler und Ziegler,[7] versichert der Soziologe Helmut Schelsky 1961: „Nichts liegt mir ferner als eine kulturkritische Fragestellung."[8] Aber offenbar sind solche Fragestellungen auch in der Zeit des Wirtschaftswunders präsent. So findet 1958 in München ein „I. internationaler Kulturkritikerkongreß" statt, auf dem solch prominente Intellektuelle wie Hannah Arendt und Max Horkheimer vortrugen.[9] Und voller Stolz heißt es 1969 im Klappentext zur wissenschaftlichen Sonderausgabe von Theodor W. Adornos „Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft": „Adornos Prismen, vor 14 Jahren erschienen sind nachgerade ein ‚Klassiker' der Kulturkritik geworden." Dieser schillernde, vage und zwischen den geisteswissenschaftlichen Disziplinen vagierende Begriff hat sich bis heute eine überraschende Präsenz bewahrt. Ja, es drängt sich der Eindruck auf, dass Kulturkritik im Kurs steigt.[10]

---

5 Ralf Konersmann, Das kulturkritische Paradox, in: Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt, hg. v. Ralf Konersmann, Leipzig 2001, S. 9.

6 Logos I (1920/21).

7 GA 29/30, S. 104–111.

8 Helmut Schelsky, Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Ders., Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Köln 1965, S. 443.

9 Untergang oder Übergang. I. Internationaler Kulturkritikerkongreß in München 1958. München Gräfelding 1959.

10 Herbert Schnädelbach, Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie, in: Informationen Philosophie 4 (1992), S. 6–20. Schnädelbach benutzt den Begriff Kulturkritik, ohne diesen systematisch gegenüber der Kulturphilosophie zu konturieren.

Ein notorisch unterbestimmter, aber aufschlussreicher Begriff

Begriffe, die immer wieder in verschiedenen Diskursen auftauchen und die zudem über einen langen Zeitraum kommunikativ präsent bleiben, sind für Wissenshistoriker privilegierte Gegenstände. Im Unterschied zu wissenschaftlichen Theorien und fachspezifischen Wissensbeständen sind sie nicht auf eine esoterische Öffentlichkeit beschränkt. Aus einer streng szientifischen Perspektive erscheinen sie hochgradig defizitär. Ihnen fehlt im Unterschied zu genuinen Terminologien in der Regel jegliche definitorische Abschließung und theoretisch-systematische Einbettung. Aber ihre Verwendungsgeschichte kann Aufschluss über Formen der Repräsentation, Produktion und Verteilung gesellschaftlichen Wissens geben. Kulturkritik ist ein solch privilegierter Gegenstand; freilich einer, der zwar *in* der Forschung oft genannt, aber *von* der Forschung selten näher bestimmt wird.[11]

Das ist zunächst keine Besonderheit der „Kulturkritik". Man könnte darauf hinweisen, dass geisteswissenschaftliche Grundbegriffe generell notorisch unterbestimmt, d.h. extensional grenzunscharf und intensional heterogen,[12] seien; dass sich diese Begriffe wegen der Offenheit und Plasitizität menschlicher Handlungen per se einer definitorischen Abschließung widersetzten. In diesem Sinne kann man Nietzsche zustimmen: „... alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definirbar ist nur Das, was keine Geschichte hat."[13] Aber im Fall der Kulturkritik kommt noch eine Besonderheit hinzu, nämlich die Diskrepanz zwischen der Vagheit und der Schlüsselattitude des Begriffs. Denn Kulturkritik flaggt einen umfassenden Deutungs- und Erkenntnisanspruch aus. Sie fungiert als ein osmotisches Denkmuster, mit dem neuartige Beschleunigungserfahrungen und Zumutungen der Moderne durchgemustert und verworfen werden.[14] Moderne dient hier (ähnlich wie Neuzeit) als ein universalgeschichtlicher Epochenbegriff, der unterschiedliche Bereiche, ideengeschichtliche Innovationen, gesellschaftliche Praxen und Bewegungszusammenhänge, umfasst. Rationalisierung und Säkularisierung, Kommerzialisierung und Ausdifferenzierung, Individuierung und Versachlichung (so die häufigen Merkmalszuweisungen) sollen den Begriff charakterisieren.[15] Als

---

[11] Vgl. an dem Fallbeispiel der Schillerforschung Georg Bollenbeck, Die konstitutive Funktion der Kulturkritik für Schillers Briefe „Über die ästhetische Erziehung", in: Euphorion (2005).

[12] Clemens Knobloch, Geisteswissenschaftliche Grundbegriffe als Problem der Fachsprachenforschung, in: Fachsprache. Internationale Zeitschrift für Fachsprachenforschung, -didaktik und Terminologie, 11. Jg. 1989, S. 113–126.

[13] Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: Ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1988, S. 317.

[14] Vgl. auch Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt, hg. von Ralf Konersmann, Leipzig 2001.

[15] Thomas Nipperdey, „Probleme der Modernisierung in Deutschland", in: Saeculum, Bd. 30, 1979, S. 292–303. Einen Überblick über Theorien der Moderne bietet: Alois Hahn, Diffe-

Schlüsselbegriff der Universalgeschichte verführt die Moderne zu einem Denken, das nach dem jeweiligen „Stand" oder den erreichten „Stufen" des Prozesses fragt.

Es ist kein Zufall, dass beide Wörter des Kompositums „Kulturkritik" ihre semantische Kontur im Verlauf der europäischen Aufklärung erhalten. Das Grundwort Kritik meint Unterscheiden, Beurteilen und Anklagen. In ihm artikuliert sich Kritik als Orientierungsmodell der egalitären „République des Lettres", in der jeder ohne Ansehen der Person und Herkunft kritisieren kann und in der alle sich auf die Vernunft berufen können. In diesem Sinne verstehen sich Schiller und Rousseau als ‚Selbstdenker', die ihre Kompetenz und Legitimation in aristotelischer Metaphorik als Richteramt begreifen. – Das Bestimmungswort Kultur, so diffus es auch gebraucht wird, artikuliert den Anspruch in einer Art Totalkonstruktion, das „Ganze" oder das „Wesentliche" zu bewerten. Denn der weite (mit Zivilisation nahezu synonyme) Kulturbegriff umfasst, allgemein gesprochen, die individuelle und die gesellschaftliche Tätigkeit, die Ökonomie und die Gesamtheit gesellschaftsbestimmter Verhaltensweisen.[16] Das Bestimmungswort Kultur bezieht sich so generalisierend auf verschiedene Sachverhalte mit Kriterien, die dazu drängen, diese Sachverhalte als negative zu beurteilen.[17] Osmotisch ist das kulturkritische Denkmuster, weil mit ihm keine festen Theorien, Schulen oder auch nur Residualdisziplinen verbunden sind, weil es vielmehr (offen, unsystematisch, häufig rhetorisch-alarmistisch) unterschiedliche Philosophien, Mentalitäten und zeitgenössische Problemkonstellationen aufnimmt.

Die fehlende definitorische Trennschärfe zeigt nicht nur die Unterbestimmtheit des Begriffs an; sie macht Kulturkritik auch bezeichnungsunsicher gegenüber verwandten Begriffen wie Zivilisationskritik, Gesellschaftskritik oder Zeitkritik. Vielleicht wird mit der begriffstypischen Diskrepanz von prätendierter Schlüsselattitüde und praktizierter Vagheit verständlich, dass der Begriff zwar in geisteswissenschaftlichen Fächern häufig gebraucht, ihm aber der Rang eines anerkannten wissenschaftlichen Konventionsbegriffs verweigert wird. Wohl deshalb nehmen ihn einschlägige Fachlexika und Sachwörterbücher nicht in ihre

---

renzierung, Zivilisationsprozess, Religion, in: Friedhelm Neidthardt, Rainer M. Lepsius, Johannes Weiß (Hgg.), Kultur und Gesellschaft. René König dem Begründer der Sonderhefte zum 80. Geburtstag gewidmet. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 1986, S. 214–231. Zur Begriffsgeschichte vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, Art. „Modern, Modernität, Moderne", in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93–131.

16 Vgl. dazu auf der breiten Quellengrundlage von 93 selbstständigen Schriften zum Gegenstandsbereich „Menschheitsgeschichte" und „Culturgeschichte" (für den Zeitraum 1750–1814): Jörn Garber, Von der Menschheitsgeschichte zur Kulturgeschichte, in: Kultur zwischen Bürgertum und Volk, Berlin 1983, S. 76–97.

17 Vgl. Kurt Röttgers, Kritik, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Bd. 2 F-K, Hamburg 1990, S. 889–898.

Lemmaliste auf.[18] Aber als Reflexionsmodus der Moderne ist Kulturkritik für die geisteswissenschaftlichen Fächer offenbar unvermeidbar.[19]

Unterschiedliche Forschungsperspektiven

Wer sich mit dem Begriff wissenschaftlich beschäftigt, dem geht es nicht um Probleme der Theoriebildung. Kulturkritik fungiert zwar seit Rousseau als ein philosophisch imprägnierter Reflexionsmodus, aber der Begriff entzieht sich einer philosophischen Begriffsgeschichte, der es „diagnostisch" um die Genese terminologischer Verwirrungen und „therapeutisch" um eine Präzisierung für neuerliche Verwendungen geht.[20] Es gibt keine philosophische Schule der Kulturkritik. Es gibt auch keine Philosophie oder Theorie der Kulturkritik. Und eine Geschichte der Kulturkritik ist noch nicht geschrieben. Offenbar fühlt sich keine Disziplin für diesen Begriff zuständig, obgleich jede geisteswissenschaftliche Disziplin diesen Begriff gebraucht.

Für Begriffshistoriker oder Diskursanalytiker sind die angesprochene notorische Unterbestimmtheit, Interdiskursivität und kommunikative Präsenz weniger ein Problem als eher der Anlass, um mit Blick auf Begriffsfelder und Argumentationsweisen deren Kommunikations- und Verwendungsgeschichte in ei-

---

18 Etwa: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearbeitete Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von R. Eisler, Band 4: I-K, Darmstadt 1976. Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2: H-O. Mannheim u.a. 1995. Peter Prechtl, Franz-Peter Burkhard (Hrsg.): Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart, Weimar 1996.

19 Einige Beispiele für den Begriffsgebrauch in anderen Disziplinen: Für die Philosophie: Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche. Eine Einführung, Stuttgart, Weimar 1992. Für die Kultursoziologie: Klaus Lichtblau, Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt a.M. 1996. Für die Geschichtswissenschaft: Thomas Rohkrämer, Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland 1880–1933, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999.

20 H.G. Meier, Artikel „Begriffsgeschichte", in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, Basel 1971, S. 788–808. Dass inzwischen die Lemmaliste des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie" offener für kommunikativ präsente und fachphilosophisch weniger ausgewiesene Begriffe geworden ist, ändert nichts an der kategorialen Unterscheidung zwischen einer begriffsgeschichtlichen Praxis im Horizont der Philosophiegeschichte und der Sozialgeschichte oder Kommunikationsgeschichte. Für die letztere Perspektive steht Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972–1997. Die Analyse wäre also zwischen dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie" und „Geschichtliche Grundbegriffe" anzusiedeln. Zu diesem Verfahren vgl. auch Georg Bollenbeck, Art. „Zivilisation", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, U-Z, hg. v. Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 2005, Sp. 1365–1379.

nem bestimmten kulturhistorischen Zusammenhang zu analysieren.[21] Aus dieser Perspektive ist die Frage nach der Erkenntnisfunktion zweitrangig.[22] Man braucht sie bei durchideologisierten und hochgradig schlagwortanfälligen Begriffen nicht zu stellen. In deren Verwendungsgeschichte werden zwar bestimmte Deutungsmodi kondensiert, aber diese Deutungsmodi bleiben als Kategorien der Erkenntnis blind. So lassen sich einst so erfolgreiche Begriffe wie Dekadenz oder Entartung nicht zu Erkenntniskategorien operationalisieren.[23] Sie bleiben für uns wichtige „Denkmäler eines Verblendungszusammenhangs".

Aber es gibt auch Begriffe, die einen Perspektivwechsel von der quellengebundenen Diskursgeschichte zur Geschichte einer Erkenntniskategorie erlauben. Das ist bei Kulturkritik der Fall. Denn sie ist ein ambivalentes, ideologieanfälliges und zugleich ideologiedestruierendes Denkmuster, das verschiedene Forschungsperspektiven ermöglicht. So lässt sich Max Webers methodologische Grundannahme variieren:[24] Erst das Erkenntnisinteresse und die Forschungsperspektive konstituieren einen Gegenstand als typischen Forschungsgegenstand, aber beide konstruieren nicht den „Stoff", das meint hier: Kulturkritik als Reflexionsmodus der Moderne.

In diesem Sinne kann Kulturkritik aus verschiedenen Perspektiven erforscht werden:

- In ihrer politischen Wirkungsgeschichte mit Blick auf 1933 im Zeichen von „Kulturpessimismus als politische Gefahr"[25] oder in ihrer programmatischen Bedeutung für die Lebensreformbewegung.[26]

---

21 Das meint der häufig sprachmystisch immaterialisierte Michel Foucault, wenn er für die „archäologische Beschreibung der Diskurse" auf „die Dimension einer allgemeinen Geschichte" verweist. Dazu zählt er „jenes ganze Gebiet der Institutionen, ökonomischen Prozesse und gesellschaftlichen Beziehungen." Ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1981, S. 235. Zu methodischen Fragen vgl. auch Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt a. M. 1994, S. 313–316.

22 Vgl. dazu Historische Semantik und Begriffsgeschichte, hg. von Reinhart Koselleck, Stuttgart 1978; und Clemens Knobloch, Überlegungen zur Theorie der Begriffsgeschichte aus sprach- und kommunikationswissenschaftlicher Sicht, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXXV (1992), S. 7–24.

23 Vgl. zur Karriere dieser Begriffe: Georg Bollenbeck, Tradition. Avantgarde. Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945, Frankfurt a. M. 1999, S. 118ff.

24 Max Weber, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Ders., Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann. Fünfte, überarbeitete Auflage, Stuttgart 1973, S. 206f.

25 Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, Bern 1963; Martin Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1986, S. 122ff.

26 Kai Buchholz u.a. (Hrsg.), Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band I, Darmstadt 2001.

- In ihrer thematischen Präsenz in künstlerischen Objektivationen, etwa im Roman oder im Film.
- Als dikursive Formation in ihrer inhaltlich-thematischen und formalen Seite, in ihrer Regularität hinter dem Rücken der Sprecher.[27]
- Man kann die Subjektstelle der Diskurse auch mit den Vordenkern und Stichwortgebern besetzen. Dann wird Kulturkritik als Reflexionsmodus und Denkmuster der Moderne nach ihrer spezifischen Erkenntnisleistung befragt. Kulturkritik in diesem Sinne ist von Beginn an philosophisch imprägniert, sie wirkt in die Philosophie (und später in die marxistische Gesellschaftstheorie und Soziologie) ein, wie sie umgekehrt immer wieder Denkmotive aus verschiedenen Wissenschaften osmotisch aufnimmt.[28]

---

[27] Diese Geschichte wäre noch in Bezug auf die unterschiedlichen Theorie- und Methodenangebote einer historischen Semantik zu schreiben. Leider operieren Germanisten (im Unterschied zu Historikern) unter Berufung auf Foucault häufig mit einem Diskursbegriff, der die Macht der Sprache mystifiziert. Über die Breite des „Theorie-Angebots" informiert Dietrich Busse, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987. – So lassen sich, um ein Beispiel zu nennen, mit Blick auf den „Diskursivitätsbegründer" Schiller bestimmte in verschiedenen Resonanzzentren (etwa im „ästhetischen Fundamentalismus", im Marxismus, in Teilen der Frankfurter Schule) immer wieder auftauchende Denkfiguren ausmachen, in denen sich die formalen (noch auszuweisenden) Merkmale des Denkmusters konkretisieren:
- die ausgemachte Disproportion zwischen dem „zurückgebliebenen" Zustand der Individuen und den „Fortschritten" der Gattung aus einer doppelten Perspektive: aus Sicht eines vergangenen „idealisierten" Zustandes (Athen), zu dem es kein Zurück gibt, und aus Sicht einer Totalität des Menschen, deren Bildung die „Übel" der gegenwärtigen Kultur entgegenstehen.
- die Verlaufsannahme einer zwar kritisierten, aber letztlich geschichtsphilosophisch bejahten oder als unvermeidbar angesehenen, panoramatisch diagnostizierten „Degeneration" in den Wissenschaften und Künsten, in Politik und Wirtschaft, schließlich in den verschiedenen Schichten der Gesellschaft.
- die normative Vorstellung einer individuellen „Totalität", die im Medium des Ästhetischen erreicht werden soll. Hier hat der häufig irreleitende Spielbegriff seinen Ort. Diese Vorstellung lässt sich nicht politisch-programmatisch festlegen. Sie kann mit politischen Entwürfen koalieren, sie kann allerdings auch die Welt der Politik ausklammern. Sie erlaubt unterschiedliche „Szenarien" der Kompensation, Versöhnung oder Befreiung durch die Kunst.
- die Beziehung (nicht schroffe Gegenüberstellung) zwischen dem Naiven und Sentimentalischen, die aus der Kritik an den „Übeln der Kultur" und zugleich aus der geschichtsphilosophisch begründeten Akzeptanz dieser „Übel" entsteht. Dieses kulturkritisch imprägnierte zentrale Begriffspaar ist historisch und typologisch unterschiedlichen Reflexionsebenen zugeordnet: den poetischen „Empfindungsweisen", dem künstlerischen Genie, ideellen Gattungskonzeptionen und bestimmten Einstellungen des Menschen zu seiner Umwelt.

[28] Aus dieser Perspektive erscheint 2005: Georg Bollenbeck, Ein unterschätzter Reflexionsmodus der Moderne. Zur Geschichte der europäischen Kulturkritik. Verlag C.H. Beck.

Verwendungsgeschichten

Eine erste Sichtung des Begriffgebrauchs zeigt: Der Ausdruck verweist auf unterschiedliche Zeitspannen und Konzepte. Man kann – phänologisch vereinfachend – einen weiten, einen engen und einen typisch deutschen Begriffsgebrauch herausstellen.

- Der weite Begriff umfasst alle Kommentare, Einsprüche und Anklagen gegen „verkehrte" Wertsysteme, „schlechte" Zustände und „falsches" Verhalten. Demnach reicht die Kulturkritik von Hesiod, Petronius oder Lukian über die mittelalterliche Moral- und Sittenkritik bis zur heutigen Medienkritik.
- Kulturkritik im engeren Sinne ist ein Phänomen der europäischen Aufklärung und einer neuartigen Öffentlichkeit. Kulturkritik setzt Selbstreflexivität und Historisierung voraus – Historisierung nicht im Sinne eines spezifisch deutschen staatsfixierten Historismus, sondern als wertende Aufarbeitung unterschiedlicher „Vergangenheiten". Adornos Diktum, „dem Kulturkritiker passt die Kultur nicht, der einzig er das Unbehagen an ihr verdankt", erhält so seine Plausibilität.[29] Die zunächst vorherrschenden optimistischen Verlaufsannahmen der europäischen Aufklärung sind für die moderne Kulturkritik Voraussetzung und Anstoß zugleich. Selbstreflexivität meint in diesem Zusammenhang den Rückbezug auf einen hypothetischen Idealzustand und den damit möglichen kontrastiven Bezug auf die Defizite der eigenen und die Möglichkeiten einer kommenden Zeit. Sie verlagert die Theodizee von der Metaphysik in die Gesellschaft: Es ist die Kultur, die den Menschen die „tiefsten Wunden" schlug, und nur mit ihr ist „Heilung" möglich.[30] – Es sei wiederholt: Das Bestimmungswort Kultur ist in diesem Zusammenhang nahezu bedeutungsgleich mit dem Ausdruck Zivilisation. Innerhalb dieser Verwendungsgeschichte gibt es keinen fundamentalen Unterschied zwischen Kulturkritik und Zivilisationskritik. Es handelt sich lediglich um Bezeichnungsvarianten.
- Kulturkritik in einem spezifisch deutschen Sinne operiert mit einem engen, normativen Kulturbegriff, der als kontrastiver Bezugspunkt das Krisenbewusstsein lenkt. Die Welt erscheint so, etwa bei Spengler oder Rathenau, nicht als zu analysierendes Objekt, sondern als Korrelat einer wertenden und subjektiven Haltung. So artikuliert sich kein „Unbehagen in der Kultur" (1930) wie bei Freud, sondern ein Unbehagen an der Kultur im Namen der eigentlichen Kultur.[31] Unter Berufung auf die „eigentliche" und „wahre Kultur" (im

[29] Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, in: Ders., Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, S. 7.

[30] Ernst Cassirer, Das Problem Jean Jacques Rousseau, in: Ernst Cassirer, Jean Starobinski, Robert Darnton, Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen, Frankfurt a. M. 1989, S. 39.

[31] Zu dieser spezifischen deutschen Kulturkritik vgl. Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M. und Leipzig 1994, S. 278ff.

Sinne der Wissenschaften und Künste) wird das, was dem emphatischen Begriff entgegensteht, als „Zivilisation" abgewertet.

Kulturkritik als Phänomen der Moderne: formale Wert- und Wissenskomponenten des Denkmusters

Es erscheint wenig sinnvoll, Kulturkritik in die Antike zurückzudatieren. Zwar findet sich schon bei Hesiod eine Verfallsgeschichte vom „goldenen" Zeitalter bis zum zeitgenössischen „ehernen", zwar dient schon bei ihm eine „glückliche" Vergangenheit als Maßstab für die „unglückliche" Gegenwart, doch fehlt der ‚weiten Kulturkritik' ein Geschichtsbewusstsein, das die Summe einzelner Geschichten in den Kollektivsingular Geschichte integriert, das den immanenten Sinn der Universalgeschichte als Fortschritt der Vernunft bestimmt und das darüber nachzudenken beginnt, dass die Menschen ihre Geschichte zwar selbst „machen", allerdings ohne über sie verfügen zu können.[32]

Kulturkritik ist ein Reflexionsmodus der Moderne, der (zwischen Alltagswissen und Philosophie) die Beschleunigungserfahrungen und Zumutungen der Moderne thematisiert – und dies von normativen Kontrastpunkten aus. Mit den Enttäuschungen über den Verlauf der Aufklärung und mit der Erfahrung einer „strukturellen Blockierung"[33] des linearen Fortschritts setzt diese Reflexion ein. Aus diesem Bewusstsein entstehen die Degenerations- und Verfallsdiagnosen mit unterschiedlichen Auswegen und Rettungsszenarien. Das kann fallweise zu ganz unterschiedlichen Szenarien führen. Wegen dieser Offenheit und Historizität des Gedachten entzieht sich der Begriff einer definitorischen Festschreibung. Doch sind idealtypische Merkmalszuweisungen des Denkmusters und seiner formalen Wert- und Wissenskomponenten möglich – Merkmalszuweisungen, die den Anspruch erheben, für die Analyse der Kulturkritik eine modellhaft-erklärende Funktion zu erfüllen. Charakteristisch für die Kulturkritik sind demnach:

- Die wertende Differenz zwischen einer hypothetischen oder konstruierten Vergangenheit oder einem Ideal als normativem Punkt (der „ganze Mensch", das Genie, der Übermensch, der Naturzustand oder der mittlere Zustand, die Griechen, das Mittelalter etc.) und den schlechten Verhältnissen und Verhaltensweisen in der Gegenwart.
- Eine meta-politische Totalkonstruktion, die heterogene Phänomene der Moderne thematisiert und nicht unbedingt analysiert. Insofern tritt die Kulturkri-

[32] Vgl. Ferdinand Fellmann, Das Vico-Axiom. Der Mensch macht die Geschichte, Freiburg, München 1976.

[33] Axel Honneth: Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, hg. von A. Honneth, Frankfurt a. M. 1994, S. 19.

tik seit Rousseau mit dem umfassenden Anspruch auf, den Verlauf der Geschichte und den Zustand der Gesellschaft zu problematisieren. Diesen Anspruch indiziert bei Schiller die Metaphorik, wenn er betont, er wolle ein „Gemählde des Zeitalters" bieten.[34] Die Totalkonstruktion kann durchaus unterschiedliche Schwerpunkte setzen: etwa die Ungleichheit zwischen den Menschen, den Zustand der Wissenschaften und die Künste, die Verhaltens- und Empfindungsweisen der Menschen, die Ökonomie und die Politik. Metapolitisch ist die Totalkonstruktion, weil sie nicht auf Links und Rechts festgelegt ist. Man denke etwa an die politisch völlig heterogene Nietzsche- oder Heideggerrezeption.[35]

- Eine Temporalisierung, ein Geschichtsbewusstsein „von langer Dauer" als Voraussetzung für Verfalls- und Degenerationsdiagnosen mit unterschiedlichen Szenarien des Auswegs.[36] Allerdings scheint der Zivilisationsprozess Möglichkeiten einer geglückten Identität zu bieten. Kulturkritik erwächst aus der wertenden Rekonstruktion unterschiedlicher zivilisatorischer Zustände; sie hinterfragt den Fortschritt des eigenen Zeitalters, lehnt die eigene Gegenwart mit Blick auf die Opfer der Individuen ab und sucht nach Auswegen in der Zukunft.[37] Darin unterscheidet sie sich von der älteren, antiken oder mittelalterlichen, Moral- und Sittenkritik. Auch die kritisiert mit dem Maßstab bestimmter Werte (etwa mit dem mos maiorum oder der christlichen Moral) Verfehlungen der Menschen und sie leitet ebenfalls daraus Niedergangsszenarien ab,[38] aber ihr fehlt ein Zeitbewusstsein, das mit dem Kollektivsingular Geschichte auch den Fortschritt entdeckt. Die ältere Moral- und Sittenkritik urteilt mit überkommenen Wertesystemen,[39] während die moderne Kulturkritik solche Wertesysteme historisiert und verwirft. Die ältere Moral- und Sitten-

---

[34] NA 20, 321.

[35] Vgl. Henning Ottman (Hrsg.), Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar 2000, S. 428ff. Dieter Thomä (Hrsg.), Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar 2003, S. 333ff.

[36] So schreibt Karl Löwith über Nietzsche: „Die wahre Zeit für Nietzsches philosophische Absicht ist also nicht seine eigene, durch Wagner und Bismarck beherrschte, sondern was Nietzsche als erprobter Entdecker der ›Modernität‹ und Verkünder einer ältesten Lehre sah, das ist gesehen auf längste Sicht." Ders., Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1969, S. 208.

[37] Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, warum Schiller zwar die Griechen kontrastiv zum Beispiel einer geglückten Identität einschönt, warum es für ihn aber kein Zurück zu den „Atheniensern" geben kann. Seiner Argumentation liegt das säkularisierte triadische Modell einer glücklichen Vergangenheit, einer verfehlten Gegenwart und einer besseren Zukunft zugrunde.

[38] Gustav Seibt, Kulturkritik? Allerdings! Historisches Bewußtsein und kulturkritischer Alltag, in: Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt (wie Anm. 2), S. 186ff.

[39] Zur „adlig-konservativen Zeitkritik" an der Arbeitsteilung, an der mechanischen Arbeit, an Spaltungen und Nivellierungen als [fälschlicherweise] „Kulturkritik" vgl.: Panajotis Kondylis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979, S. 15f.

kritik konfrontiert als laus temporis acti den gegenwärtigen Niedergang mit der vergangenen guten Ordnung. Erwartungen werden von ihr nicht auf die zukünftige Welt bezogen, sondern, „apokalyptisch angereichert“[40], auf das Jenseits. Das ändert sich, wenn mit der Aufklärung Geschichte als ein Prozess zunehmender Vervollkommnung bestimmt werden kann und Fortschritt als „progressus“ innerweltliche Entwürfe erlaubt – Entwürfe, die sich auf die Gesellschaft und auf die Individuen beziehen können. So erhält die kulturkritische Diagnose eines gesellschaftlichen Degenerationsverlaufs eine andere Zeitdimension, und so entsteht auch eine geschmeidige Anthropologie der „perfectibilité“.

Deshalb kann man Nietzsche, im Unterschied zu Schopenhauer, als Kulturkritiker bezeichnen. Denn zwischen beiden steht, wie schon Simmel beobachtete, Darwin.[41] Auch in diesem Sinne ist Rousseau der erste Kulturkritiker. Mit der Temporalisierung entsteht zudem eine Anthropologie, die den Menschen nicht auf bestimmte Eigenschaften festlegt. Dieses Ineinander von Geschichtsphilosophie und Anthropologie unterscheidet die Kulturkritik der Moderne von der älteren Moral- und Sittenkritik. Und dieses Ineinander motiviert zum Nachdenken über die Existenz des Menschen in ihrer Konkretheit und Historizität.

Auch Schiller geht von der „perfectibilité“ des Menschen aus; aber er interpretiert Rousseaus wertneutrale Kategorie um. Während Rousseau dem Menschen im Naturzustand eine „impulsion intérieure de la commisération“ zuspricht[42] und den Begriff „perfectibilité“ wertneutral im Sinne von Plastizität des Menschen gebraucht, so dass sogar dessen Rückfall „plus bas que la bête même“[43] denkbar ist, bestimmt Schiller den „natürlichen Charakter des Menschen“ als gesellschaftlich destruktiv. Er uminterpretiert „perfectibilité“ aber in eine eindeutig positive Vervollkommnungsfähigkeit. Das wird hier nur erwähnt, um zu veranschaulichen, dass solche Eigenheiten kulturkritischen Denkens keineswegs vom Modell der typisierenden Merkmalszuweisungen überblendet werden.

- Die Sensibilität und Offenheit der Kulturkritik für neue Problemlagen, die sie entsprechend ihrer Wert- und Wissenskomponenten zu Themenkomplexen bündelt: wie die Entfremdung, die Diskrepanz zwischen Individuum und Gattung, die Macht der Meinung (opinion), der Presse und der Medien. Im Un-

---

40 R. Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“, In: Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Frankfurt a. M. 1979, S. 361.

41 Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche in ihrer geistesgeschichtlichen Stellung, in: Georg Simmel, Gesamtausgabe Band 10, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M 1995, S. 179.

42 Jean-Jacques Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755), in: Ders., Schriften zur Kulturkritik, Französisch-Deutsch, eingeleitet, übersetzt und hg. von Kurt Weigand, Hamburg 1995, S. 72.

43 Ebd. S. 108.

terschied zur akademischen Philosophie, die (institutionell abgeschottet, staatlich alimeniert und diszipliniert) zu steriler Textverwaltung und Problemblindheit tendiert, verarbeitet das kulturkritische Denkmuster durchaus alltagsnah neue Erfahrungen (die Massenkultur, die ‚Macht des Geldes', der Medien etc.). Freilich handelt es sich hier nicht um nüchterne empiriegesättigte Analysen, sondern um eine alarmistische Bestandsaufnahme. Kulturkritik hat eine ‚gespaltene Sehkraft' gegenüber neuen Gegebenheiten: Sie sensibilisiert und desorientiert zugleich.

- Die Interdiskursivität und Praxisanbindung. Kulturkritik lässt sich keiner bestimmten Disziplin zuordnen. Sie wird von der akademischen Philosophie eher randständig behandelt oder gering geschätzt. Dennoch finden sich kulturkritische Denkfiguren in unterschiedlichen Disziplinen; besonders in der Philosophie (Heidegger, Jaspers, Marcuse) und Soziologie (Simmel, Sombart, M. Weber). Fallweise zu klären bleibt allerdings, welchen Status die Kulturkritik für des jeweilige Denken hat. Wird sie synkretistisch integriert oder bestimmt sie aspektmonistisch das gesamte Denken?[44] Kulturkritik ist interdiskursiv, insofern sie nicht nur in einzelnen Wissenschaften, sondern auch in der Publizistik präsent ist. Dieses Denkmuster braucht als Resonanzboden eine kulturräsonierende Öffentlichkeit. Und er verspricht der akademischen Philosophie, wenn sie denn den Kontakt zur Ressource Öffentlichkeit vollends zu verlieren droht, eine gewisse Resonanz (Heidegger, Jaspers u.a.). Zudem kann Kulturkritik in Praxis überführt werden (die deutsche Jugendbewegung, die Lebensreform).

[44] Um die Differenz zwischen einer synkretistischen Integration einzelner kulturkritischer Elemente in ein Denken, dessen geschichtsphilosophisches Vertrauen in einen vernünftigen Fortgang der Geschichte jegliche aspektmonistische Kulturkritik durch seinen Fortschrittsoptimismus konterkariert, sei hier auf Herder verwiesen. Herder soll, so der cantus firmus der Forschung, von der Kulturkritik Rousseaus beeinflusst sein. (Hans Dietrich Irmscher, Johann Gottfried Herder, Stuttgart 2001, S. 113. Ein Beleg aus der älteren Forschung: Hermann August Korff charakterisiert Herder als „deutschen Rousseau". Ders., Geist der Goethezeit. Versuch einer idealen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. Bd. 1, 6. Auflage, Leipzig 1962, S. 79.) Dass er den zeitgenössischen „Schöndenkern" à la Iselin und deren linearer Fortschrittsgewissheit in Rousseauischer Manier die vermeintlichen Errungenschaften seiner Zeit, Polizierung, Kolonialisierung und Despotismus entgegenhält, ist unbestreitbar. Doch lässt sich sein Geschichtsdenken, in dem die Idee des Ganzen und der Entwicklung eine einzigartige, metaphysisch garantierte, monistische Ausprägung erhält, nicht mit Rousseaus Degenerationsszenario vereinbaren: Bei Herder sind Historismus und Antirousseauismus nahezu identisch. Darauf verweist H. Wolff: Der junge Herder und die Entwicklungsidee Rousseaus, in: PMLA 57 (1942), S. 769. Ähnlich verhält es sich in diesem Punkt mit Hegel, für den die Weltgeschichte nicht die Stätte des Glücks ist, und der doch letztlich davon überzeugt ist, dass „alles in der Geschichte vernünftig zugehe." Vgl. dazu auch Ernst Cassirer, Die „Tragödie der Kultur" [1942], in: Ders., Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt 1994, S. 103.

- Ihre Vordenker sind in der Regel akademisch randständige ‚Dichterphilosophen' oder Publizisten, die ihrerseits Distanz gegenüber der akademischen Philosophie (Rousseau, Schiller, Nietzsche, M. Arnold, G. Anders u.a.) wahren. Kritiker der Kulturkritiker könnten darauf hinweisen, dass mit der modernen Kulturkritik die Sophisten und Rhetoren, die Platon aus dem Reich der Philosophie verwiesen hat, gegenüber der Philosophie wieder an Resonanz gewinnen.
- Das kulturkritische Denkmuster befördert keine systematische Ordnung, terminologische Genauigkeit und empirische Validität. Es hasst, um mit Friedrich Schlegel zu sprechen, das „Panzerhemd der systematischen Einkleidung". Auch das hängt mit dem Alltagsdenken zusammen: Die Kulturkritik hat einen alarmistischen, hypergeneralisierenden Charakter; sie ist subjektiv-wertend, umgeht eine analytische Vertiefung; sie ist kasuistisch-empirisch, nicht systematisch-empirisch. Sie urteilt gesinnungsethisch-normativ. Sie ist ein affektiver Reflexionsmodus der Moderne.

Die hier vorgestellten formalen Wert- und Wissenskomponenten des kulturkritischen Denkmusters reduzieren die notorische Unterbestimmtheit des Begriffs und konturieren die Kulturkritik als Forschungsgegenstand. Freilich lässt sich kulturkritisches Denken in seinem jeweils näher zu bestimmenden Bezug zu herrschenden Mentalitäten und attraktiven Philosophemen nur mit Blick auf die zentralen Vordenker prozesshaft darstellen. Kulturkritik kann nicht definitorisch still gestellt oder gar als eigene Theorie begründet werden. Aber es gilt, ihre Verlaufsform zu analysieren, um den Rang des Gedachten im Wissensarchiv der Moderne angemessen zu verorten. Das wäre die Aufgabe einer Geschichte der Kulturkritik, der es auch um die Erkenntnisleistungen eines immer noch unterschätzten Reflexionsmodus geht.

Teresa Orozco

›Muss nicht jedes Operieren mit überlieferten Texten der historischen Kritik aller näheren Umstände, der Produktions- wie der Rezeptionsbedingungen, unterzogen und unterworfen werden, wenn es nicht dem *Aberglauben* verfallen will?‹ (Pierre Bourdieu)[1]

Kulturkritik jenseits des Politischen? Probleme der Carl Schmitt-Interpretation

1. Eigenschaften der Schmitt-Forschung

Wie kaum ein anderer verdichtet der „Fall Carl Schmitt" eine Fülle an Auseinandersetzungen, in denen es nicht nur um Leben und Werk eines NS-Juristen geht, hier kommen zugleich der Umgang mit der NS-Vergangenheit und das Selbstverständnis der Bundesrepublik zum Ausdruck. Die Schmitt-Rezeption zeigt, dass diese Auseinandersetzungen das Produkt historischer Deutungskämpfe sind und als solche gesellschaftlichen und politischen Wandlungen unterworfen. In der Einschätzung einer jüngeren Generation wurde die Abwendung von Carl Schmitt als ›Initiationsakt einer veränderten politischen Kultur zum Bestandteil eines demonstrativen Anti-Extremismus und Anti-Totalitarismus, der über einen Anschluss an den westlichen Standard politischer Kultur und Bildung letztlich versuchte, von den Fehlern Weimars, wenn nicht vom verhängnisvollen deutschen Sonderweg insgesamt Abschied zu nehmen.‹[2] Auf andere, eher ad personam argumentierende Gründe dieser Abwendung macht Jürgen Habermas aufmerksam: ›An Schmitt musste ein Exempel statuiert werden, wenn man nicht riskieren wollte, dass die diskreditierende Vergangenheit der Kollegen und Schüler, die längst wieder ‚drin' waren, aufgerührt würde.‹[3] Da in der frühen Bundesrepublik ›keine Abwicklung, kein Elitenwechsel‹ stattgefunden hatte, bildete Schmitt ›als der Gegentypus, auf den die Rehabilitierten und die Mitläufer projektiv die verdrängten oder verschwiegenen Anteile ihrer eigenen Biographie ab-

[1] Pierre Bourdieu, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt/M. 1999, S. 485.

[2] Dirk van Laak, ›Carl Schmitt ein Widergänger Weimars?‹ in: *Intellektuelle im Nationalsozialismus*, hrsg. v. W. Bialas und M. Gangl, Schriften zur Kultur der Weimarer Republik Bd. 4, Frankfurt/M. 2000, 68–87. Hier S. 81.

[3] Jürgen Habermas, ›Carl Schmitt in die politische Geistesgeschichte der Bundesrepublik‹, Rez. zu Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, Berlin 1993, in: Die Normalität einer Berliner Republik, Frankfurt/M. 1995, S. 112–121. Hier S. 120.

laden konnten (...) eine funktional notwendige Ergänzung zur stillschweigenden Integration der alten Trägerschichten.‹ (Ebd.) Dieser Vorgang einer stellvertretenden Aburteilung all jener nazistischen Anteile in der kollektiven Biographie einer Generation war historisch von kurzer Dauer und traf Schmitts Person, nicht jedoch sein Werk. Schmitts stetige Präsenz in der verfassungsrechtlichen, staatsrechtlichen und politischen Geschichte der Bundesrepublik kündet freilich, wie Habermas selbst konstatiert, von weit mehr als einer negativen oder geheimen Referenz, wie es nicht zuletzt die prominente Stellung seiner einflussreichen Schule bezeugt. Neuere Publikationen präzisieren die Geschichte der Schmitt-Rezeption nach 1945 en détail und stellen angesichts der vielfältigen und bedeutsamen Belege die bisherige Annahme einer marginalisierten bzw. geheimen Wirkung Schmitts in Frage[4].

Da Schmitts Werk entscheidende Zäsuren der deutschen Geschichte des 20. Jahrhundert begleitet hat – so unterschiedliche Staatsformen wie das Kaiserreich, die Weimarer Republik, der Nationalsozialismus und die Bundesrepublik wären hier zu nennen –, liegen zu den einzelnen Phasen eine Fülle an Interpretationen vor, die miteinander konkurrieren und streiten. Unübersehbar ist, dass bei diesen Debatten besonders die Frage nach dem hermeneutischen Gebrauch seines Werkes zu stellen ist wie auch die nach der Legitimität solcher Anknüpfungen an sein Werk; Formen der Inanspruchnahme, die historisch und politisch überdeterminiert sind.

Blickt man auf die Auseinandersetzungen nach 1989, so zeigt sich ein Paradigmenwechsel in der Schmitt-Rezeption, der hier nur angedeutet werden kann und der einer eingehenderen Analyse bedürfte. Ernst-Wolfgang Böckenförde begrüßte anlässlich einer Publikation von Autoren der Post-68er-Generation die ‚Unbefangenheit' in deren Lektüre. Diese seien zwar über Carl Schmitt im Dritten Reich informiert, aber sie interessiere ›nicht mehr die Person und Persönlichkeit‹, sondern ›die Sache. Von den Personenbezogenen Kontroversen, auch denen der letzen Jahre, lassen sie sich nicht mehr beeindrucken.‹[5] Und in der Tat ist nach 1989 eine beachtliche Reihe von Arbeiten quer durch alle Disziplinen hindurch entstanden, deren Standpunkte und Perspektiven sich nicht in die Tradition der Schmitt-Schule einfügen. ›Wenn es ein spezifisches Generationsinteresse an Schmitt und seiner Art der Weltbetrachtung gibt‹, so Dirk van Laak, ›dann ist es in den meisten Fällen kein Interesse aus Sympathie, sondern es rührt aus der Erfahrung der Differenz‹[6]. Dass diese Sichtweise nur partiell richtig ist,

---

[4] Vgl. Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, Berlin 1993; Jan Werner Müller, *A dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven 2003 und Günther Frieder, *Denken vom Staate her. Die bundesdeutsche Staatsrechtlehre zwischen Dezision und Integration 1949–1970*, München 2004.

[5] Ernst Wolfgang Böckenförde, ›Das Politische im Zeitalter der Systemtheorie‹ Eine neue Generation übernimmt die Carl-Schmitt-Debatte: Zu einer Sammlung bemerkenswerter Studien.‹, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 5.3.1993, S. 39.

[6] Dirk van Laak, wie Anm. 2, S. 87.

belegt die verstärkte Renaissance Schmittscher Leitmotive auch auf der internationalen Bühne. Charakteristisch für die Schmitt-Interpretation und zugleich das Geheimnis seiner Wirkungsgeschichte ist das sehr breite politische Spektrum, das sich kontrovers beteiligt. Bei diesen Auseinandersetzungen sind häufig die Selektivität und die Entkontextualisierung der Interpretationen entscheidend und zugleich besonders problematisch. Die unhintergehbare Kontingenz der Interpretation zeigt, dass die bei der Rezeption konstruierten Schmitt-Bilder so vielfältig sind wie die Erkenntnisinteressen der Autoren. Diese lassen für die wissenschaftliche Forschung wichtige Motivationen wie Neugier, Herausforderung und Kritik, aber auch Faszination und Rehabilitierungswünsche erkennen. Weniger transparent ist, und dies ist für die NS-Forschung entscheidend, jenes historische Wissen, das den Vorstellungen und Annahmen der Interpreten über die Weimarer Republik, über den NS und über die BRD implizit zugrunde liegt und als ‚stiller Begleiter' in die Interpretation eingeht. Mit anderen Worten: Man kann jede Interpretation dieses Staatsrechtlers nicht nur mit der Frage konfrontieren, von welchem Schmitt die Rede ist, sondern auch mit der, welcher NS oder welches ‚Weimar' gemeint ist. Die gängigen historischen Bilder und Vorstellungen decken sich jedoch kaum jemals mit den aktuellen Forschungsergebnissen der Geschichtswissenschaft, viel häufiger beruhen sie auf Annahmen von beklemmender Rückständigkeit, die ein hartnäckiges Eigenleben haben. ›Was heute wie ein Kampf zwischen Nationalsozialisten und ihren Gegner aussieht, war in Wahrheit oft nur das interne Ringen um Macht. Selbst Nationalsozialisten waren nicht immer braun genug, um vor Angriffen geschützt zu sein. Ideologische Linientreue allein genügte nicht.‹[7] Trotz der weitgehenden historischen Aufklärung wird Schmitt nicht selten als Opfer ‚des Regimes' stilisiert. Dabei gehören die Angriffe der SS von 1936, durch die Schmitt einige Posten und Ämter verlor[8], in die Reihe jener innerfaschistischen Kämpfe, denen auch einige seiner mächtigen Gegner, überzeugte Nazis wie Karl August Eckhard, Werner Best oder Reinhard Höhn, zum Opfer fielen. Dass Schmitt während dieser Konflikte unter Görings Schutz stand und im Anschluss auf dem Gebiet des Völkerrechts eine weiterhin erfolgreiche Karriere an der Juristischen Fakultät gestalten konnte, gehörte auch zur ‚Normalität' des NS. ›Jedenfalls erscheinen die Darstellungen einer massiven Gefährdung aller Stellungen, in denen sich Schmitt befunden haben soll, übertrieben – nicht nur die angebliche Bedrohung durch das Konzentrationslager.‹ [9] Die Schmitt-Forschung kann sich nicht damit begnügen, einseitig zu zeigen, wie Nazi-Kollegen Schmitts Karriere behinderten, erklärungsbedürftig ist auch und vor allem, wie er sein wissenschaftliches Werk nach 1936

[7] Anna-Maria Gräfin von Lösch, *Der nackte Geist. Die juristische Fakultät der Berliner Universität im Umbruch von 1933*, Tübingen 1999, hier S. 404f.

[8] Vgl. Andreas Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum ‚Kronjuristen des Dritten Reiches'*, Darmstadt 1995, S. 651f. und S. 818.

[9] Anna-Maria Gräfin von Lösch, wie Anm. 7, hier S. 469.

freiwillig und unmissverständlich so einsetzt, dass es für den NS anschlussfähig bleibt.

Zur Debatte steht also nicht nur seine politische Biographie, sondern besonders die Frage nach der Verortung seiner theoretischen Positionen vor und nach 1933 sowie die Frage nach den Kriterien zur Bestimmung und Gewichtung der Kontinuitäten oder Brüche vor und nach 1945.

Im Folgenden kann anhand exemplarischer Analysen von drei repräsentativen Topoi der Schmitt-Rezeption „Okkasionalismus", „Hinwendung zur Sachlichkeit" und der Diagnose vom „Ende der Staatlichkeit" beobachtet werden, wie sowohl der Weg der historische Kontextualisierung wie auch sein Verschwinden, sich unmittelbar auf die Interpretation auswirken und gegenwärtige Aktualisierungen der Schmittsche Begrifflichkeit mitbestimmen. Zunächst geht es um einen Rückblick auf die zeitgenössische Interpretation von Karl Löwith[10], dessen Grundthese eine lange Tradition der Schmitt-Kritik[11] geprägt hat, wobei ich das Augenmerk besonders auf Löwiths interpretatorisches Vorgehen richte. Anschließend kontrastiere ich dieses Vorgehen mit den heuristischen Problemen, die neuen Lesarten von Schmitt seit den 90er Jahren stellen.

2. Der Topos des ›Okkasionalismus‹. Karl Löwith als Leser von Carl Schmitt

Karl Löwith war unter den Philosophen der erste, der Schmitts Wendungen vom Normativismus und Dezisionismus zu einem ‚konkreten Ordnungsdenken' beobachtet und zu begreifen versucht hat. Er war auch der erste, der die Nähe von Schmitts Konzept der „Entscheidung" zu Martin Heidegger und Ernst Jünger thematisiert hat. Löwiths 1935 unter dem Pseudonym Hugo Fiala veröffentlichter Aufsatz ›Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt‹[12] ist eine existenzialphilosophische und politisch-philosophische Auseinandersetzung mit den Wandlungen ›eines so klugen und einflussreichen Staatsrechtlers‹.[13] Ferner dokumentiert Löwiths aus dem Jahre 1940 datierender Bericht *Mein Leben in*

---

[10] Karl Löwith, ›Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt.‹ In: Ders., *Heidegger-Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert.* Stuttgart 1984, S. 32–71. Erstveröffentlichung unter dem Pseudonym ‚Hugo Fiala', in: Revue internationale du droit/Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts (Brno/Brünn) 9, 1935, S. 101–123.

[11] Dies nicht zuletzt durch das Buch von Christian Graf von Krockow *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger* (1958), die eine größere Verbreitung und Aufnahme als Löwiths Aufsatz fand, vgl. Anm. 10.

[12] Wie Anm. 10, alle folgenden Seitenzahlen ohne weitere Angaben beziehen sich auf diesen Text.

[13] Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933.* Ein Bericht, Tübingen 1986, S. 32.

Deutschland vor und nach 1933 die philosophische Verarbeitung des NS aus der Perspektive eines jüngeren Nachwuchses.

Frontkämpfer im Ersten Weltkrieg und neben Hans-Georg Gadamer einer der wichtigsten Heidegger-Schüler wurde der Philosoph Löwith 1935 Opfer der rassistischen NS-Vertreibung. Im italienischen Exil versuchte er die ihm bis dahin zugänglichen Texte und Vorträge Schmitts unter eine kritische Lupe zu nehmen. Im Unterschied zu Gadamer war der geistige Horizont Löwiths nicht nur durch Heidegger und die Antike geprägt; er beteiligte sich vielmehr an den inner- und außerakademischen Debatten um Hegel, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Max Weber und Lukács. Seine Schmitt-Kritik hat den Ersten Weltkrieg, die Weimarer Republik und den Übergang in die NS-Gegenwart vor Augen: ›Denn die Erfahrungen des letzten Krieges und die darauffolgenden Geschehnisse in der deutschen Politik sind in der Tat schlechthin bestimmend für die Art und Weise, wie Schmitt seine Zeit und in ihr das Politische bestimmt.‹ (57)[14] Unter den Emigranten stand politisch zur Debatte die Frage der Einbindung der Geisteselite in den NS. ›Vergegenwärtigt man sich‹, so der Historiker Lutz Raphael, ›die schwachen intellektuellen Ressourcen, über die die NSDAP verfügte, so stellt sich die umfassende Mobilisierung der akademischen Berufsgruppen als ein ausgesprochener Überraschungserfolg für die NS-Bewegung dar.‹[15] Löwiths Aufsatz kann das Nachdenken über diesen Vorgang abgelesen werden. Anders als die gegenwärtigen Lesarten Schmitts, die das Theologische betonen, stützt Löwith seine Hauptthese auf den Gedanken, ›dass der antiromantische und untheologische Dezisionismus von Schmitt‹ (32), so wie er ihn im *Begriff des Politischen*[16] postuliert, ›nur die Kehrseite seines Handelns je nach Gelegenheit und Umständen ist‹ (32).

Gegner Schmitts sei ›der liberale Staat des 19. Jahrhunderts, dessen unpolitischen Charakter Schmitt im Zusammenhang mit einer allgemeine Tendenz des modernen Zeitalters zur Entpolitisierung versteht.‹ (33) Löwith sieht die paradoxe Grundlage des Okkasionalismus in der inhaltlichen Leere von Schmitts *Begriff des Politischen*, d.h. in der Tatsache, dass ihm das Politische gar kein besonderes Sachgebiet ist, sondern sich letztlich nur begreifen lässt als eine ›*Entscheidung für die Entschiedenheit* – ganz gleich wofür‹ (38). Eine inhaltliche Füllung der Schmittschen Entscheidung ergebe sich ›nur aus der zufälligen *occasio* der jeweils gegebenen politischen Situation‹ (40). Löwith misstraut Schmitts Kritik der Romantik und betont, dass Schmitt zu dem Romantiker Adam Müller, ›dem Erfinder der totalen Staatstheorie‹, ›eine unverkennbare Affinität‹ (35) habe; und

---

[14] Löwith, wie Anm. 10.

[15] Lutz Raphael, ›Radikales Ordnungsdenken und die Organisation totalitärer Herrschaft: Weltanschauungseliten und Humanwissenschaftler im NS-Regime‹, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 27, 2001, 5–40, hier: 32.

[16] Löwith standen zur Verfügung die erste Fassung vom *Begriff des Politischen*, die im *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* erschien, dann die zweite Fassung von 1932 und die dritte Fassung von 1933. Er zitiert überwiegend aus der zweite Fassung.

er streicht heraus, dass der romantische Begriff der occasio mit Schmitts Begriff der Dezision die Verneinung ›‚jeder Bindung an eine Norm‘‹ (36) teile. Der von Schmitt behauptete Gegensatz von Befehl und ‚ewigem Gespräch‘ sei nicht haltbar, weil letztlich sowohl die Romantik wie der Dezisionismus ›im Dienste von *fremden* Entscheidungen‹ (37) stehen. Löwith zweifelt an den kategorischen Formulierungen Schmitts und entdeckt hinter den postulierten Gegensätzen immer neue strukturelle Gemeinsamkeiten[17]. Sein Blick misstraut auch Schmitts Umgang mit der philosophischen Tradition und dokumentiert akribisch die hermeneutischen Vereinnahmungen und Verdrehungen, die diverse Autoren in Schmitts Händen erfahren. Auslassungen oder willkürliche Interpretationen, die philologisch leicht zu durchschauen sind, finden seine Kritik. So etwa, wenn Schmitt an Kierkegaards Begriff der Entscheidung anknüpft und dabei eine Passage, ›die sich seinem (Schmitts, TO) Gedanken nicht fügt‹ (38), schlichtweg auslässt. So laute bei Kierkegaard die Stelle: ›‚Die *berechtigte* Ausnahme ist versöhnt im *Allgemeinen*‘ und ‚das Allgemeine ist *gegen die Ausnahme* von Grund aus polemisch‘ (Herv. d. Verf.), während Schmitt umgekehrt die Ausnahme polemisch gegen das Allgemeine setzt.‹ (38f.) Schmitts Anlehnung an Kierkegaards *Ausnahme* als ›extremen ‚Grenzfall‘‹ verdränge zudem, dass es diesem um eine existentiell-religiöse Entscheidung gegangen sei, während für Schmitt als Ausnahmefall ausschließlich der Krieg in Frage komme, ›der selbst an nichts mehr zu messen ist‹ (38). Immer wieder deckt Löwith solche strukturellen Vereinnahmungen philosophischer Gewährsmänner für die wesentlichen Aussagen der *Politischen Theologie* auf. So konstatiert er, dass Schmitt seine eigene Auffassung von der diktatorischen Entscheidung als einer ›absoluten und ‚aus dem Nichts geschaffenen‘ Entscheidung‹ zu Unrecht Donoso Cortés unterstelle, denn der Katholik Donoso könne als Christ nur glauben, dass ›Gott, aber niemals der Mensch aus dem Nichts etwas schaffen kann‹ (42), und habe zudem ›seine eigene Entscheidungen letzten Endes stets dem Diktum des Papstes‹ (42) zu unterwerfen. ›Das Wesentliche‹ an Schmitts Entscheidungs-Konzept dagegen sei, so Löwith, ›‚dass keine höhere Instanz die Entscheidung überprüft‘‹ (41). Löwiths Lektüre zeigt, Schmitts juristische Begriffsbildung – so sehr er auch an einer Analogie von Theologischem und Politischem interessiert sein mag – für den säkularen Einsatz konzipiert ist. Gerade weil unter säkularen Bedingungen kein Gottesgedanke und kein theologischer Diskurs den Gehorsam erzwingt, kann die Diktatur an deren Stelle treten. Und darauf setzte Schmitt. Gegen Schmitts Vereinnahmung von Hobbes ‚realistischem Pessimismus‘ bemerkt Löwith, dass Hobbes' Konzeption ›eine Art Fortschrittsglauben an eine mögliche Einschränkung des Naturzustandes‹ (42) darstelle, während Schmitts ‚moderner Nihilismus‘ den Naturzustand als *status belli* bejahe. Telos der Schmittschen Begriff-

[17] Eine ähnliche zeitgenössische Kritik mit einer anderen Stoßrichtung formulierte Leo Strauß, der Schmitt eine größere Nähe zu dem von ihm kritisierten ‚Liberalismus‘ vorwarf. Vgl. ›Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen‹ in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67. Bd. 6.H, August/September 1932, S. 732–749.

lichkeit ist, wie Löwith betont, die Ausrichtung auf den Krieg: ›Schmitt behauptet zwar, dass seine Definition des Politischen ‚weder bellizistisch oder militaristisch, noch imperialistisch, noch pazifistisch' sei, sie ist aber nicht neutral, sondern infolge dieser polemischen Negation zweifellos in sich selbst bellizistisch.‹ (47) Wesensmerkmal des Politischen ist dann nicht mehr ›das Leben in der Polis, sondern nur noch das ius belli‹ (41).[18] ›Diese radikale *Gleichgültigkeit* gegen jeden politischen *Inhalt* der rein formalen Entscheidung, die zur Folge hat, dass alle Inhalte gleich-gültig sind, kennzeichnet Schmitts existenzial-politischen Grundbegriff vom Krieg als den Höhepunkt der großen Politik‹ (49f.).

Löwith versucht zu zeigen, dass die inhaltliche Leere gerade die Funktion hatte, unterschiedliche „situative" Bedeutungen zu artikulieren, und sieht in dieser Zweideutigkeit zunächst das eigentliche Problem. Paradebeispiel ist ihm Schmitts Feind-Konzeption, die ein deutliches Schwanken zwischen einer ‚seinsmäßigen' und einer dezisionistisch bestimmten Feindschaft aufzeige, so ›dass man nicht weiß, ob es sich dabei um Gleich- und Andersgeartete handelt oder nur um solche, die – mit einem oder gegen einen – okkasionell verbündet sind.‹ (51) Dass dieses mehrdeutige „Schwanken" aktualpolitisch durch die Entscheidung für Hitler eine ungeahnte antisemitische Kraft entfaltete, war jedoch im zeitgenössischen Tagesgeschehen gänzlich unzweideutig geworden. Schmitts Trennung zwischen *inimicus* und *hostis*, die klarstellt, dass nicht der private Gegner sondern nur der öffentliche Feind der ›politisch verstandene Feind‹ (52) ist, interpretiert Löwith als eine ›analoge Situation‹ zum Umgang mit dem ›politisch gewordenen Judenproblem‹ (53), für den Schmitt selbst ein Beispiel liefere, nämlich den ›charakteristischen Fall, dass es judenfreundliche Antisemiten gibt, die

[18] Von anderen Voraussetzungen geht Günter Figal in seinem Text ›Intensitätsgrad des Politischen. Carl Schmitts Phänomenologie der Feindschaft und das Ende des ideologischen Weltbürgerkrieges‹ (in: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik, Ästhetik, Metaphysik*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 39–55) aus. Figal geht davon aus, dass ›Schmitts Konzeption des Politischen wie eine philosophische Theorie ihren Sinn zu entfalten vermag, wo sie nicht auf die rekonstruierbaren Intentionen ihres Autors zurückgeführt und auf die ihm gegenwärtige Welt bezogen wird.‹ (ebd., 42) Da sich Figal die Aufgabe stellt, ›eine Konzeption des Politisches, wie sie im Anschluss an Schmitts Begriffsbestimmung möglich ist‹ (ebd., 54), zu erarbeiten, muss der ‚unzeitgemäße' historische Kontext dieses Denkens ausgeklammert bleiben. So verwandelt sich der Schmittsche Begriff des Staates in Figals Darstellung in eine ‚überzeitliche' und nützliche Institution, an der kein Hauch des diktatorischen Dezisionismus vernehmbar ist. Schmitts normative Unterscheidung zwischen dem ‚schwachen Staat', den er mit dem Weimarer Parlamentarismus negativ identifiziert und dem ‚starken Staat', den er mit der Diktatur verbindet, wird eingeebnet: ›Staaten sind für ihn (Schmitt, TO) ihrem Wesen nach Entscheidungs- und Handlungsinstanzen‹ (44). So ist Schmitts Bestimmung des Politischen nicht ›‚bellizistisch oder militaristisch'‹ (ebd., 44) sondern Kampf und Krieg seien für Schmitt ›um die Erhaltung des Friedens‹ (ebd., 45) willen zu führen. In Figals eigener Reformulierung heißt das, dass für Schmitt ›zwar nicht der Kampf, wohl aber der Streit, oder genauer: die strittige Zusammengehörigkeit des Gegensätzlichen‹ (ebd.) das Wesen des Politischen ausmache. Diese entschärfte Variante lässt sich am Begriff des Politischen schwer belegen.

öffentliche Feinde des Judentums und zugleich privatim Freunde von Juden sind.‹ (53) Anders als heutige Interpretationen, die Schmitts Antisemitismus als einen katholisch fundierten Antijudaismus verstanden wissen wollen, kann man an dieser hellsichtigen Beobachtung Löwiths sehen, das Schmitts Feind-Bestimmung genau jenes sozialpsychologische Muster erfasste, das für die Zustimmung zur antisemitischen NS-Politik entscheidend war, für die die ‚Säuberungen‘ der Universitäten nur den Auftakt bedeuteten. Viele empfanden den Widerspruch zwischen der abstrakten Bedrohung durch eine vermeintliche ‚Überfremdung‘, wie sie die antisemitische Propaganda politisch aufbauschte, und der konkreten alltäglichen Erfahrung, mit Deutschen befreundet zu sein, die nun zu ‚Juden‘ stigmatisiert und reduziert wurden; doch tat dies der aggressiven und exterministischen Dimension in der Bekämpfung des politischen Feindes keinen Abbruch. Genau diese asymmetrische und ‚friedliche‘ Koexistenz beider Elemente setzt Schmitts Feind-Konzept voraus.

Die explizite Legitimation, die Schmitt der antisemitischen Politik nach 1933 lieferte, rückt auch sein früheres Werk in ein anderes Licht, so Löwith: ›In einem Vortrag über den Geist des neuen Staatsrechts wurde von ihm (Schmitt, TO) ausgeführt, dass der bisherige Staat Ungleiches gleich behandelt habe. Das neue Beamtengesetz bemühe sich dagegen um substanzhafte Artgleichheit des deutschen Volkes mit der politischen Führung: denn Art*fremde* könne man politisch nicht führen. Die Artgleichheit gebe auch schon Antwort auf die Frage, ob der neue Staat ein Rechtstaat sei. Er sei ein gerechter Staat, weil er vom Vertrauen eines artgleichen Volkes getragen werde.‹ (55) Unkommentiert bleibt hier freilich Schmitts Hinweis auf Aristoteles' Gerechtigkeitspostulat, das aus dem Arsenal der von Löwith idealisierten Antike stammt und das in Schmitts Deutung nun der rassistischen Konsolidierung des NS zum Recht verhilft. Im *Begriff des Politischen* bestimmt Schmitt zwar ›nirgends des Näheren die *spezifische Art* dieser Artgleichheit‹ (55), aber erst vor diesem Hintergrund entdeckt Löwith in der begrifflichen Anlage des *Begriffs des Politischen* selbst einen fundamentalen Antisemitismus, den er jedoch am Text nicht belegen kann: ›Die eigene ‚Art des Seins‘, worauf sich die Grundunterscheidung von Freund und Feind bezieht, hat also innerpolitisch zum unausdrücklichen Fundament eine arische Substantialität, die ihr einen Schein von Inhalt gibt, und ist polemisch gemeint gegenüber der wesensfremden Art des Nichtarierseins.‹ (55) Schmitts Begriff des Politischen sei ›nicht nur anti-*liberal* sondern auch anti-*semitisch*, und beides mehr, als er es wahrhaben will.‹ (55) Löwith bedauert, dass ›dieser Anspruch auf Artgleichheit‹ erst bei der Retouche sichtbar werde, die Schmitt in der 1933 erschienenen 3. Auflage vom *Begriff des Politischen* von 1933 vorgenommen hat. Schmitt habe '33 ›die unzeitgemäß gewordene Bemerkung über Marx und den marxistischen Lukács stillschweigend‹ (56) ausgeschaltet ›und dafür eine zeitgemäße Bemerkung über den preußischen Juden Stahl‹ eingeschaltet (56). Die Schwierigkeit bei dieser Engführung von Feind-Begriff und Antisemitismus, die Löwith vornimmt, liegt m.E. darin, dass der Begriff, so wie Schmitt ihn im *Be-*

griff des Politischen anlegt, nicht nur eine rassistische Unterscheidung, sondern auch eine politische umfassen kann, d.h. dass nicht nur Juden in die Kategorie der Feinde fallen können, sondern alle, die sich nicht von selbst dem autoritären Dezisionismus unterordnen und vom ‚Ernstfall des Krieges' bestimmen lassen, – ohne zu unterschlagen, dass Schmitt ab 1933 zum erklärten Wortführer einer politisch forcierten Zusammenführung von Liberalismus, Kommunismus und Judentum avancierte, bei der die Begriffe wie auch ihre politischen Repräsentanten austauschbar schienen. Die schärfste Form der Ausgrenzung basiert auf dieser von Schmitt unterstellten ‚Artgleichheit', denn sie schließt, wie Löwith zu Recht betont, ‚Artfremde' existenziell aus von der dezisionistische Teilhabe am Staat, die darin besteht, *sich führen zu lassen.*

An der 1934 erschienenen Schrift *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* registriert Löwith, dass Schmitt den ›selbst vertretenen persönlichen und diktatorischen *Dezisionismus*‹ (59) verabschiede; hier könne man sehen, wie Schmitt ›nun zum Anwalt eines ‚konkreten' und spezifisch ‚deutschen', überpersönlichen ‚*Ordnungs- und Gestaltungsdenkens*'‹ (59f) wird. Löwiths Urteil lautet: ›diese vorerst letzte Wandlung in Schmitts beweglichem Denken wirft zwar dem ersten Anschein nach alles bisher Gesagte wieder um, in Wirklichkeit bestätigt sie aber nur den durchaus *okkasionellen* Charakter seines politischen Denkens.‹ (60) In dem Moment, wo die leere Entscheidung ›sich gegebenenfalls durch das, was politisch de facto geschieht, auch einen Inhalt eingeben läßt‹ (60), wird der Dezisionismus hinfällig. Schmitt sei sich damit keineswegs untreu, weil ›er getreulich mitdenkt, was ihm als politische Situationen in unausdenklicher Weise jeweilig zufällt.‹ (60) In der Konsequenz verlieren die politischen Begriffe ›ihren zuvor behaupteten Wesenscharakter: polemisch zu sein; sie werden wesentlich positiv, gemäß der neuen positiven Staatsordnung, nach der politischen Entscheidung durch die nationalsozialistische Revolution.‹ (60) Sein Fazit: ›Das Pathos der Entscheidung für die nackte Entschiedenheit hatte zwischen den beiden Weltkriegen einen allgemeinen Anklang gefunden. Es hat die Entscheidung für Hitlers Entschiedenheit vorbereitet und den politischen Umsturz als ‚Revolution des Nihilismus' möglich gemacht.‹ (61)

Zu diesem Zeitpunkt konnte Löwith nicht ahnen, dass Schmitt ein Bruch und eine Umorientierung seiner Karriere bevorstand, doch hatte er ein Gespür dafür, dass die Entwürfe von Schmitt, Jünger und Heidegger sozusagen am selben Stoff bastelten, aber jeder für sich ein eigenes Projekt verfolgte, das sich mit der Parteidoktrin nicht zu decken brauchte. Dies bedeutete für ihn jedoch keineswegs, dass sie dem NS fern standen, ganz im Gegenteil. Die heutige NS-Forschung konstatiert, dass die Vielfalt an ›totalitären Staatsutopien‹[19], die während des NS eifrig und in Konkurrenz zueinander produziert worden sind, nicht

[19] Lutz Raphael lokalisiert die erste Phase der Blüte von ›totalitären Sozialutopien‹ (wie Anm. 14, hier S. 38) um 1933, die zweite Phase setze mit der Begeisterung über die Blitzkriege etwa 1939 ein. Beide markieren notorische Wendungen in Schmitts Produktion.

zuletzt für seine enorme Stabilität gesorgt haben. In diesem Sinne bringen Löwiths Ausführungen über Heidegger [20] eine Problematik auf den Punkt, die sich auch auf Schmitt übertragen ließe:

> ›Die kleinbürgerliche Orthodoxie der Partei hat Heideggers Nationalsozialismus verdächtigt, weil die Rassen- und Judenfrage darin keine Rolle spielt. *Sein und Zeit* ist dem Juden Husserl, das Kantbuch dem Halbjuden Scheler gewidmet. Heideggers Geistesart schien nicht der ‚nordischen Art' gemäß, welche frei von der Angst vor dem Nichts sei. Umgekehrt hat es der Germanist H. Naumann fertiggebracht, die germanische Mythologie mit den Begriffen von *Sein und Zeit* zu erklären, und in Odin die ‚Sorge' und in Baldur das ‚man' entdeckt! Sowohl diese Zustimmung wie jene Ablehnung kann man nicht ernst nehmen, weil Heideggers Entscheidung für Hitler die Übereinstimmung mit der Ideologie und dem Programm der Partei weit übertrifft. Er war und blieb Nationalsozialist, am Rande und in der Vereinzelung, die aber keineswegs wirkungslos ist. Er war es schon allein durch den Radikalismus, mit dem er die Freiheit des je eignen und deutschen Daseins auf die Offenbarkeit des *Nichts* stellte.‹[21]

Löwiths Occasionalismus-Begriff hat eine polemische Pointe, wo er die Willkür, das Zufällige und Gelegentliche suggeriert, die Schmitt der Romantik vorwarf. Inhaltlich werden jedoch zwei zentrale Elemente des Schmittschen Denkens vor 1933 sichtbar, die fern der Schmittschen Konstruktion der Romantik bleiben: die Option für eine totalitäre Diktatur und die Ausrichtung auf den Krieg als dem zentralen Projekt, das je nach Lage immer wieder reformuliert worden ist. Wie wir heute wissen, brauchten beide Elemente nicht identisch mit der NS-Parteidoktrin zu sein, de facto hatten weder 1933 noch 1939 Schwierigkeiten, als Bestandteil des NS-Rechts zu fungieren. Löwith bietet somit eine Alternative zu dem gängigen „Opportunismus"-Vorwurf, der unweigerlich unterstellt, dass Schmitt eine nur äußerliche bzw. rhetorische Anpassung vollzogen habe, die zudem nur eine ‚politische' und keine ‚wissenschaftliche' gewesen sei.

Löwith liefert einen wichtigen Beitrag, um nicht nur das Mehrdeutige, sondern auch die klar erkennbaren Wendungen in Schmitts begrifflicher Arbeit zu analysieren. Sowohl die ›Unbestimmtheit der Formulierung‹ (44) im Feindbegriff wie auch sein funktionaler Dezisionismus und Antisemitismus prägen Schmitts „situative" Theoriebildung ganz unmittelbar. Löwith kämpft mit der Spannung, die zwischen dem von Schmitt mehrfach betonten polemischen und zeitgebundenen Charakter aller politischen Begriffe[22] und seiner ‚existentiellen

---

[20] Löwiths Ausführungen über Heidegger wurden von ihm erst 1940 verfasst und nachträglich dem Schmitt-Aufsatz hinzugefügt. Vgl. die Nachweise und Anmerkungen des Herausgebers im Anhang des Bandes, in: Karl Löwith, wie Anm. 10, S. 290f.

[21] Karl Löwith, wie Anm.10, hier S. 67f.

[22] ›Alle politischen Begriffe entstehen aus einem konkreten, außen- oder innenpolitischen Gegensatz und sind ohne diesen Gegensatz nur mißverständliche, sinnlose Abstraktionen. Es ist deshalb nicht zulässig, von der konkreten Situation, d.h. von der konkreten Gegensätzlichkeit zu abstrahieren (...) Worte wie Souveränität, Freiheit, Rechtsstaat und Demo-

Methode' der Begriffsbildung besteht. Auf der Basis einer phänomenologischen Reduktion vollzieht Schmitt die radikale Entleerung bestimmter Begriffe. Dies bedeutet, dass die historischen und kontextuellen Bedeutungen suspendiert werden, um so etwas wie das „Wesen" eines Begriffes zu erfassen. Begriffe wie ‚Diktatur', ‚Demokratie', ‚das Politische', ‚Feindschaft', ‚Entscheidung' oder ‚Krieg' werden in einem hohen Abstraktionsgrad auf eine ihnen unterstellte Wesenhaftigkeit hin destilliert. Sie verfügen jedoch über eine Art doppelten Boden, der den historischen Anklängen indirekte Resonanz verleiht. Diese Begriffe werden theoretisch so präpariert, dass ihre Bedeutung gleichwohl nicht auf eine konkrete historische Situation festgelegt werden kann, mit dem Ergebnis, dass sie unter unterschiedlichen Zeitumständen ihre Wirkung entfalten können. Dieser Effekt funktioniert am besten, wenn die Werke nicht verglichen, sondern isoliert betrachtet werden, vor allem wenn die Brüche und die Verkehrung von Bedeutungen ins Gegenteil[23] ausgeklammert bleiben. ›Bewundernswert‹ an Schmitts Entwicklung von 1917 bis 1934 ist, so Löwith, ›dass es Schmitt offenbar für gänzlich überflüssig hält, den zwangsläufigen Wandel seiner souveränen Entscheidung seit dem *Begriff des Politischen* auch nur mit einem Wort kenntlich zu machen oder gar ihn vor seinem Leser zu rechtfertigen.‹ (61)

Löwith war zu jener Zeit, wie er selbst berichtet, ein „unpolitischer Mensch" und um so erstaunlicher ist es, dass er über ein Sensorium verfügte, um in der Struktur der philosophischen Diskurse die vielfältigen Anschlussstellen und Denkvorbereitungen zu erkennen, die sich mit der aufkommenden NS-Bewegung verbinden konnten. Er nahm die Veränderungen, Verschiebungen und Verschärfungen in den einzelnen philosophischen Entwürfen wahr und kam, etwa im Fall Heideggers, zu dem Schluss, dass dessen ›Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen seiner Philosophie‹[24] liege. Löwith begreift den NS nicht nur als ein Werk von Hitler, seiner Partei und Bewegung mit einer autoritären und antisemitischen Doktrin, sondern er sieht auch, wie sich die ihm nahe stehenden Angehörigen der Geisteselite freiwillig und eifrig daran beteiligen. Wenn die Schmittschen Wendungen sich von der Politik bestimmen lassen, stellt sich die Frage: ›bestimmt hier ein ‚Schicksal' oder normiert etwa einfach das *faktische Geschehen* die Art und Weise, wie ein daran aktiv Beteiligter das Politische begreift?‹ (57) Und Löwith fährt fort: ›Wenn aber das eigene Begreifen und der Begriff bestimmt sind durch das politische Geschehen der Zeit, wird dann nicht

kratie erhalten ihren präzisen Sinn erst durch eine konkrete Antithese.‹ (Carl Schmitt, *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen 1930, S. 5).

[23] Derartige Verkehrungen hat Wolfgang Schuller für den Begriff ›Rechtsstaat‹ dokumentiert. Vgl. Wolfgang Schuller, ›Der Rechtsstaat bei Carl Schmitt. Der Einbruch der Zeit in das Spiel‹ in: *Staat, Politik, Verwaltung in Europa. Gedächtnisschrift für Roman Schnur*, Berlin 1997, S. 117–136.

[24] Karl Löwith, wie Anm. 10, Hier S. 57.

jeder Begriff und jede Idee notwendig, im Sinne von Marx, zur ‚Ideologie'?‹ (57) Im Anschluss an diese Frage entwickelt er im Rekurs auf Kierkegaard und Marx' ›verkehrende Theorie der Entscheidung‹ (58) einen Gegenentwurf zur Logik des Okkasionalismus. Trotz des Unterschieds, dass ›Marx ohne Gott und Kierkegaard vor ihm‹ (58) gedacht hatte, teilten beide ›ihren entschiedenen Zerfall mit der bestehenden bürgerlichen-christlichen Welt‹ (59). Beide hätten sich ›dem gesamten inneren und äußeren Zustand ihrer ‚räsonierenden' Epoche, deren ‚erstes Gesetz' die Entscheidungslosigkeit war, leidenschaftlich entgegengestellt, wenngleich in verschiedener Absicht und mit entgegensetztem Ziel.‹ (58) Für beide gelte noch ›das ‚Allgemeine' des Menschseins‹ (59). Die ausgeschlossene Masse des Proletariats, die die ›Ausnahme‹ verkörpere, verbürge für Marx ›die mögliche Wiederherstellung des Menschseins‹, während Kierkegaard auf ›die vereinzelte christliche Ausnahme von der bestehenden Christenheit‹ als ›mögliche Wiederherstellung des Christseins‹ (59) setze. Löwith erkennt den Unterschied zum Schmittschen Dezisionismus in einer alternativen Parteinahme, die sich auf dem selben Terrain bewegt: ›Die geistige Kraft, mit der sie (Marx und Kierkegaard, TO) sich dem Verfall entgegenstellten, beruht aber nicht einfach auf einer Entscheidung für die Entschiedenheit, sondern darauf, dass sie noch beide, gegenüber der Degradierung und Nivellierung des Menschseins, an eine höchste Instanz glaubten, an ‚Gott' und die ‚Menschheit' als Maßstab ihrer Entscheidung.‹ (59) Löwith machte die Ankunft der ‚Revolution des Nihilismus' daran fest, dass die Übermacht des Faktischen jede Norm und jeden Maßstab außerhalb des Politischen zerstöre. Im Unterschied zu Gadamer setzte Löwith zudem auf eine idealistische Deutung der griechischen Polis als Ort der Verständigung freier Staatsbürger und deutet den platonischen Dialog als ein Musterbeispiel von Rede und Gegenrede zwischen Gleichen in einem öffentlichen, nicht totalitären Gemeinwesen. Schmitts Auffassung des Politischen sei indessen das Gegenteil von Platons Vorstellung vom Wesen der Politik, das ›‚aus der Kraft integren Wissens' um das ursprünglich Richtige und Gerechte‹ (40) stamme.

Heute haben wir es mit einem breiten Spektrum neuartiger Deutungen zu tun, die – bis ins links-liberale Lager hinein – Schmitt eine Art neutrale und ‚überzeitliche' Kulturkritik und Politiktheorie unterstellen. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie im Unterschied zu der noch von Löwith praktizierten historischen Kontextualisierung und Strukturanalyse des Schmittschen Denkens die aktuelle Rezeption eine eher fragmentierte bzw. selektive Lektüre unternimmt, die nicht selten mit den von Schmitt nach 1945 in entlastender Absicht vorgenommenen Umdeutungen konvergiert.

3. Schmitt in den neunziger Jahren und der Topos der ›Sachlichkeit‹

Reinhard Mehring, Verfasser der ersten Carl Schmitt Einführung (1992), stellt in der Schmitt-Rezeption eine neue Entwicklung fest: ›(mag) die neokonservative Literatur zur Erneuerung Mitteleuropas auch heute noch, nach Deutschlands veränderter Stellung infolge der Wiedervereinigung, aus der Mitte Carl Schmitt wachsen‹[25], von dem ›esoterischen Dünkel der ‚Schmittisten', die ein integres und arkanes Wissen zu hüten vorgeben‹ (ebd.), gehe jedoch die neuere Literatur hinweg. Mehring bescheinigt dieser Literatur – ähnlich wie der am Anfang erwähnte Böckenförde – eine ›Versachlichung der Diskussion‹[26], die fern von Apologie oder Polemik stehe.

Wie problematisch der Topos von ‚Sachlichkeit' ist, zeigt die Einleitung von Hans-Georg Flickinger zum Band: *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, an dem sich Philosophen und Germanisten beteiligen. Der Band, der 1990 erschien, geht auf eine Tagung im Jahr 1988 zum 100. Geburtstag Schmitts zurück.[27]

Gleich im ersten Satz beklagt Flickinger, dass ›Schmitts Denken lange Zeit tabuisiert‹ (1) worden sei und dass man ihn zu Unrecht nur als einen ›ultrakonservativen Denker‹ (6) wahrgenommen habe. Flickinger fordert dazu auf, sich ›auf den breiten Horizont des Schmittschen Denkens einzulassen und dessen vielfältige Wurzeln, Verweisungen und daraus erwachsende Perspektiven einzubeziehen‹ (1f). Denn ›nur so könnten auch die diesem Denken vorausliegenden Überzeugungen offen gelegt werden; Überzeugungen, die manche seiner politischen Positionen in ein neues Licht rückten und *auf ihren sachlichen Kern* zurückführten‹ (2, herv. TO). Wie selbstverständlich diese Einladung zur akribischen Gelehrsamkeit und Forschungsvertiefung mit Geschichtsfälschung und Reinwaschungversuchen einhergeht, wird an der Stelle deutlich, wo Flickinger in Schmitt einen verkannten Retter der Weimarer Republik sieht und seinen Traktat *Legalität und Legitimität* (1932) so interpretiert, als seien dort ›die Bedingungen genannt (...) die zur Zerstörung der Weimarer Republik und zur Machtübernahme der NSDAP führen konnten‹ (4). Die Tatsache, dass Schmitt nicht nur den Zustand der Weimarer Republik scharfsinnig diagnostiziert habe, sondern ihre demokratische Legalität aufs erbittertste bekämpfte und auf der Seite von Schleicher für die Errichtung einer Präsidialdiktatur sich einsetzte, verschwindet in Flickingers Darstellung. Stattdessen hält Flickinger für ›unangemessen‹, ihn ›schlicht einen Konservativen im negativen politischen Sinne zu nennen‹ (4). Schmitt, ›dessen analytisch-diagnostische Fähigkeiten die Warnzei-

---

[25] Reinhard Mehring, ›Zum Umgang mit Carl Schmitt. Zur neueren Literatur‹ in: *Geschichte und Gesellschaft* 19, 1993, S. 388–407.

[26] Reinhard Mehring, wie Anm. 25, hier S. 388.

[27] Hans-Georg Flickinger, ›Einleitung‹ in: *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*. Hrsg. v. H.G Flickinger, Weinheim 1990, S. 1–9. Weitere Zitate mit einfachen Zeitenzahlen verweisen auf diesen Aufsatz.

chen der heraufkommenden staatspolitischen Katastrophe deutlich zu erkennen gaben, sah sich zu Unrecht einseitig in der nationalsozialistischen Ecke abgestellt‹ (5). Flickingers Ruf zur Sachlichkeit mutet seltsam an, weil er die Tatsache, dass Schmitt sich für den NS engagierte, in den Raum des Ungewissen stellt: ›Manches spreche (…) für Schmitts Drang zur politischen Macht zwischen 1933 und 1936.‹ (5) Flickinger betreibt eine aktive Verdrängung des bisherigen Stands der NS-Forschung, in dem er die tiefgehenden Verstrickungen Schmitts als wissenschaftlich ungeklärte Frage behandelt: ›Es wird noch weiterer Untersuchungen und Verarbeitungen historischen Materials bedürfen, um die Motive des Spannungsfeldes zwischen politischen Aktivitäten und wissenschafltich-systematischen Analysen aufzuklären.‹ (5) In Flickingers Interpretation lässt sich Schmitts Ausgrenzung aus den nationalsozialistischen Machtzentren im Jahr 1936 als ›Rückkehr oder, genauer noch, als Selbstbeschränkung auf fachspezifische Themen‹ (5) beschreiben: sowohl Schmitts Text zur ›Völkerrechtlichen Großraumordnung‹ von 1939 und seine Aufsatzsammlung ›Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923–1939‹ zählt Flickinger zu den fachspezifischen, d.h. unpolitischen Schriften, denn ›erst im Laufe der Nachkriegszeit‹ ließen sich ›wieder stärker in das eigentlich Politische eingreifende Themen ausmachen‹ (6). Analog zu dieser scheinbar ‚sauberen' Trennung zwischen ‚fachspezifisch' und ‚politisch', auf die sich übrigens Schmitt selbst nach 1945 während seiner Untersuchungshaft beruft, entpuppt sich die These vom ›sachlichen Kern‹ als taktischer Zug, Schmitt von seiner NS-Vergangenheit zu entlasten.

Dass auf dem Feld der Schmitt-Forschung nicht nur solche unmissverständlichen Rehabilitierungsversuche dominieren, zeigen andere Stimmen, die eine nüchterne Bilanzierung liefern. So zieht Thomas Vesting aus seiner systemtheoretischen Analyse des Staatsbegriffs bei Schmitts den Schluss: ›Wenn man von der Theorie Carl Schmitts also heute etwas zu lernen vermag, so dies, dass es unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts keinen Staat mehr geben kann, der sich noch einmal in feudaler Selbstherrlichkeit über die Ungewissheit und Widerspruch erzeugende Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft erheben könnte – und dass deshalb alle Bemühungen, einen solchen Staat zu restituieren, in der Katastrophe enden müssen.‹[28] Zu einem gegenteiligen Urteil kommt allerdings Andreas Koenen[29]. Seine auf vielen Quellen basierende Interpretation wirbt für die Wiederbelebung von Schmitts Reichsidee als unabgeschlossenes und auf Erfüllung wartendes Projekt. Er zeigt sich darin bemüht, Schmitt (wie auch Heidegger) der ‚sauberen' Tradition der katholischen Reichsttheologie als des angeblichen Grundmovens der ‚gescheiterten' ‚Konservativen Revolution' zuzuordnen. Historisch resistent, bewertet Koenen überaus positiv das Projekt der ‚Konservativen Revolution': ›Man wollte den bereits prognostizierten Untergang

[28] Thomas Vesting, *Politische Einheitsbildung und technische Realisation. Über die Expansion der Technik und die Grenzen der Demokratie*, Baden-Baden 1990, S. 57.

[29] Andreas Koenen, wie Anm. 8.

des Abendlandes aufhalten, die Gegenrevolution gegen ‚1789' vollenden und auf europäischem Boden ein christliches ‚Reich' errichten.‹ [30] Indem Koenen dieses ‚Erbe' als eine Art ideales Projekt darstellt, das er auf wenig überzeugende Weise im Nationalsozialismus für gescheitert erklärt, kann er auf seine Wiederbelebung hoffen. Ansatzpunkte sieht er in den Debatten über die Europäische Gemeinschaft, in denen er – nicht ohne philologisch bedenkliche Verdrehungen[31]- den alten NS-Traum einer ‚Neuordnung Europas' heraufkommen sieht:

›Denn im Bewusstsein der sich vollziehenden, beispiellosen ‚politischen Neuordnung Europas im Osten wie im Westen' rüstet man sich momentan nicht nur im wiedervereinigten ‚mitteleuropäischen' Deutschland, sondern auch in anderen demokratischen Staaten Westeuropas sowie postkommunistischen Staaten Ostmitteleuropas – in ‚Besinnung auf das kulturelle Erbe Europas und des Abendlandes' zur Vollendung der Konservativen Revolution am Ende des 20. Jahrhunderts.‹ (ebd., 834f.) Dabei stellt Koenen die Anschlussfähigkeit der Schmittschen Begrifflichkeit fest: ›Immer wieder ist in diesem Zusammenhang auch das ‚Großraum-Konzept' des im europäischen Ausland viel beachteten Carl Schmitt zitiert worden‹ (ebd., 836). Während Koenen die Schmittschen Begriffe, die innerfaschistisch häufig auf Kritik gestoßen sind, zu Wegbereitern einer Wiederbelebung macht, kommt eine internationale Forschergemeinschaft diesbezüglich zu kritischen Beurteilungen[32]. Es sei ›seltsam genug‹, so der Kommentar von Kurt Sontheimer über Koenens Buch, ›dass der Autor das in rechtsradikalen Publikationen wieder verstärkt zutage tretende Interesse an Carl Schmitt als positiven Beleg für die andauernde Bedeutung Carl Schmitts wertet.‹ [33] Eine Forschungslinie wie die von Koenen, die daran interessiert ist, das ‚Scheitern' Schmitts im NS zu demonstrieren, unterschätzt den expliziten Versuch Schmitts, seine Konzepte je nach Lage faschismustauglich zu machen, und

30 Andreas Koenen, wie Anm. 8, hier S. 832

31 Andreas Koenen (wie. Anm. 8, hier s. 834) pharaphrasiert einen Artikel von Peter Hort ›Wie groß ist Europa?‹ (*FAZ* vom 25.10.1989) in dem Hort von ›einer beispiellosen politischen Neuordnung im Osten wie auch im Westen‹ spricht. Daraus macht Koenen flugs die ‚Neuordnung Europas', die bekanntlich auf das imperiale NS-Kriegsprojekt zurückgeht, in dem der Osten ein zu Plünderung und Versklavung vorgesehenes Gebiet war.

32 Vgl. *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions*, hrsgg. v.Ch. Joerges, Navraj Sing Ghaleigh, Oregon 2003.

33 Kurt Sontheimer, ›Schlüsselfigur der Konservativen Revolution. ‚Der Fall Carl Schmitt'. Andreas Koenens angestrengter Versuch, die Rolle des Staatsrechtlers als Wegbereiter und Kronjurist des ‚Dritten Reiches' zu klären.‹ in: *Die Zeit* v. 13.10.1995, S. 42. Sontheimers abschließende Kritik lautet: ›So bleibt am Ende völlig offen, ob die nicht überzeugend gelungene Zurechnung Schmitts zur Konservativen Revolution und zur Reichstheologie irgendetwas ändert in Bezug auf die Beantwortung der im Fall Carl Schmitt unabweisbaren Frage nach seiner konkreten Verantwortung für die Zerstörung der Weimarer Republik und für seine weitgehende Rechtfertigung des Nationalsozialismus.‹ (Ebd.)

schweigt über die Einflusssphären, wo Schmitts Konzepte im NS wirkungsreich waren.[34]

4. Der Topos vom ›Ende der Staatlichkeit‹

In den Debatten über die Zukunft des Nationalstaats, die im Zeichen eines transnationalen neoliberalen Modells von Ökonomie und Politik stattfinden, erlebt der Schmittsche Topos vom ›Ende der Staatlichkeit‹ eine Renaissance. Zumeist wird dabei auf eine Passage im Vorwort zum *Begriff des Politischen* von 1963 verwiesen, die damit eine Datierung dieser Diagnose auf die Zeit nach 1945 suggeriert. Ohne hier im einzelnen auf die Umdeutungen, Verschiebungen und Reformulierungen eingehen zu können, die Schmitt nach 1945 vorgenommen hat, um sein Werk vor Kritik und politischer Ausgrenzung zu retten, steht doch fest, dass er in diesem Vorwort eine vordergründig resignative wie auch kontrafaktische Diagnose vornahm:

> ›Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende. Darüber ist kein Wort mehr zu verlieren. Mit ihr geht der ganze Überbau staatsbezogener Begriffe zu Ende, den eine europa-zentrische Staats- und Völkerrechtswissenschaft in vierhundertjähriger Gedankenarbeit errichtet hat. Der Staat als das Modell der politischen Einheit, der Staat als der Träger der erstaunlichsten aller Monopole, nämlich des Monopols der politischen Entscheidung, dieses Glanzstück europäischer Form und occidentalen Rationalismus wird entthront. Seine Begriffe werden beibehalten und sogar noch als *klassische* Begriffe.‹[35]

In der Tat wirkt irritierend, dass in einer Zeit relativen Wachstums und Stabilität Schmitt das ‚Ende der Staatlichkeit' mit dieser Radikalität formuliert. Es bleibt jedoch erklärungsbedürftig, warum diesem nostalgischen Satz, mit dem Schmitt das Scheitern des Staates aufs ›Hier und Jetzt‹ datiert, ein visionärer Gehalt unterstellt wird hinsichtlich dessen, was wir heute als Erosion nationalstaatlicher und vor allem rechtsstaatlicher Souveränität erleben. Was als dezidiert ‚unzeitgemäß' und zukunftsorientiert gilt, scheint in keinem Verhältnis zum früheren Werk zu stehen. Ein Beispiel für diesen Interpretations-Typus findet sich in einer neueren Publikation[36], in der die einzelnen Abschnitte des *Begriff des Poli-*

---

34 Neuere Forschungen zeigen, dass Schmitt nicht die systemdestabilisierende Ausrottungspolitik des ›Großraum‹-Konzeptes seiner Gegner vertrat, sondern die auf Hegemoniegewinnung orientierte ›Großraumwirtschaft‹ im Auge hatte. Vgl. Horst Dreier, ›Wirtschaftsraum – Grossraum – Lebensraum. Facetten eines belasteten Begriffs‹ in: Raum und Recht. Festschrift 600 Jahre Würzburger Juristenfakultät, Dunker & Humblot, hrsgg.v. Horst Dreier, Karl Kreuzer, Hans Forkel, Berlin 2002, S. 47–84.

35 Carl Schmitt, ›Vorwort‹ zum Wiederabdruck vom *Begriff des Politischen* in der Fassung von1932, 1963, zit. n. [6]1996 Berlin, S. 10.

36 Reinhard Mehring (Hg), *Ein kooperativer Kommentar zu Carl Schmitt „Der Begriff des Politischen"*, Berlin 2003.

tischen in der Fassung vom 1932 mit einführendem Charakter kommentiert werden. Herfried Münkler und Marcus Llanque stellen das Vorwort von 1963 in den ›gewandelten Rahmen des Spätwerks‹[37]. Sie verweisen zwar darauf, dass Schmitt seine auf den NS zugeschnittene Fassung vom 1933 in diesem Vorwort mit keinem Wort erwähnt. Aber die Autoren lassen sich dadurch nicht beirren und stellen als zentrale Themen des Vorworts die ›Hegung des Krieges‹ und ›das Ende der Staatlichkeit‹ heraus; obwohl diese Topoi viel früher bei Schmitt zu finden sind, rekonstruieren sie diese anhand des Spätwerks *Theorie des Partisanen* und *Nomos der Erde*. Treffend liefern Münkler und Llanque Argumente, die Schmitts reformulierten Feindschafts-Begriff als unzeitgemäß erscheinen lassen: ›Wahrscheinlich sind Schmitts Überlegungen zur Art der Feindschaft im Ost-West Konflikt zum Zeitpunkt der Formulierung bereits überholt und antiquiert gewesen, begann doch mit dem Ende der Kuba-Krise und dem Krisenmanagement beim Bau der Berliner Mauer eine Form antagonistischer Kooperation zwischen Washington und Moskau, die sich in Schmitts Begriff der existenziellen Feindschaft nicht angemessen erfassen lässt.‹ (18) Im Unterschied dazu sei ›theoretisch wie ideengeschichtlich attraktiver‹ an diesem Vorwort ›Schmitts Diagnose vom Ende der Staatlichkeit, die er als eine Entfesselung des Politischen, auch und gerade der politischen Gewalt, aus den Hegungen der Staatlichkeit begriff.‹ (19) Mit dem Hinweis auf die ‚Entfesselung des Politischen', die der Schmittschen Diagnose nur als mögliche Folge entspringt, signalisieren die Autoren ihr Einverständnis damit, dass sie Schmitts Diagnose von der außenpolitische Dimensionen her, d.h. vor dem Hintergrund der im selben Jahr erschienenen *Theorie der Partisanen* (1963) lesen.[38] Ihr Kommentar zur Schmitts Diagnose vom Ende der Staatlichkeit lautet: ›das war zu Beginn der 60er Jahre noch eher eine Prognose als eine Diagnose‹ (19). Sie gehen davon aus, dass ›der Staat nämlich den Höhepunkt seiner Integrations- und Steuerungsfähigkeit‹ noch nicht erreicht hatte, und dass heute Schmitts Thesen ›eher auf die politischen Ordnungen an der Pe-

---

[37] Marcus Llanque und Herfried Münkler, ›Vorwort von 1963‹ in: Reinhard Mehring (Hg), wie Anm. 36, S. 9–20, hier S. 13. Weitere Seitenangaben ohne Anmerkung beziehen sich auf diesen Text.

[38] Eine wichtige Motivation in Schmitts Hinwendung zum Phänomen des Partisanen, die er als ›Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen‹ auffasst, dürfte in der Relativierung der Folgen des Zweiten Weltkrieges liegen. Der Horizont, in den er seine Überlegungen stellt, sind die neuen Dimensionen kriegerischer Konflikte angesichts der atomaren Bedrohung, vor deren Vernichtungspotenzialen Auschwitz verblasst. Seine eigenwillige Interpretation der sozialen und militärischen Bewegungen vor allem in den Dritten Welt, bietet ihm die Möglichkeit, eine differenziertere Beschreibung von Feindschaft zu entwerfen. Schmitt unterscheidet zwischen der ›konventionellen‹, der ›wirklichen‹ und der ›absoluten‹ Feindschaft. Die ersten beiden erklärt er mit seinem *Begriff des Politischen* für kompatibel, die dritte und extremste wird mit Lenin und den sozialrevolutionären Partisanen identifiziert. Unabhängig von der problematischen Konstruktion dieser Idealtypologien wird deutlich, dass Schmitts Feindkonzeption, die lange Zeit unter Anklage stand, in der Hierarchie der Feindschaften relativiert ist; der Antikommunismus des Kalten Krieges stand auf seiner Seite.

ripherie der Machtsysteme als auf die in deren Zentren‹ zutreffen. Dennoch kann, so die Autoren, ›Schmitts Bemerkungen aus der Retrospektive von vier Jahrzehnten eine starke prognostische Qualität nicht abgesprochen werden‹ (19). Es fällt schwer, die Diagnose Schmitts, die die ›europa-zentrische Staats- und Völkerrechtswissenschaft‹ anvisiert, eher auf ›die *failed* oder *failing* states‹ (19) als die verspäteten Adressaten von Schmitts Diagnose zu beziehen, wie Münkler/Llanque vorschlagen. Nicht von der Deregulierung von Staatlichkeit, die von den wirtschaftlich mächtigen Zentren wie Europa oder USA getragen wird und neue geopolitische Handelsgrenzen absteckt, ist die Rede, sondern von den ehemals kolonialisierten Ländern, bei denen inzwischen der Prozess der Staatsbildung, wie etwa in Lateinamerika, für ›gescheitert angesehen werden‹ (19) kann. Dies sei der Beweis dessen, was Schmitt ›vor vier Jahrzehnten bereits konstatieren zu können glaubte‹ (20). So bleibt die vieldiskutierte Problematik des Abbaus von Staatlichkeit in der Ersten Welt wie auch die Ursachenanalyse für eine ausbleibende Staatsbildung in Ländern der Peripherie außer Betracht. Es wird zudem deutlich, dass mit dieser Optik die innenpolitische und innerstaatliche Bedeutung von Schmitts Diagnose in den Hintergrund gerät, die indes das ‚Nostalgische' des von ihm beklagten Staatlichkeitsverlustes in ein anderes Licht rückt. Die Bedeutung des Staates in Schmitts Vorwort, dem er den Totenschein ausstellt, wird nicht ohne Ironie in eine märchenhafte Vergangenheit (›Es gab wirklich einmal eine Zeit, in der es sinnvoll war, die Begriffe *staatlich* und *politisch* zu identifizieren‹[39]) transponiert. ›Denn dem klassischen europäischen Staat‹ sei ›etwas ganz Unwahrscheinliches gelungen‹, nämlich ›innerhalb seines Gebietes Ruhe, Sicherheit und Ordnung herzustellen‹ (ebd.). Schmitt erinnert daran, dass diese Aufgabe ›bekanntlich als Definition der Polizei (diente). Im Inneren eines solchen Staates gab es tatsächlich nur Polizei und nicht mehr Politik‹[40]. An dieser idyllischen Definition wird die Usurpierung des ›klassischen‹ Staates durch Schmitts eigene Auffassung vom Staat als Polizeistaat sichtbar, die u.a. in Kontinuität mit seiner an Hobbes angelehnten Staatsauffassung von 1938[41] steht. ›Was ist das Klassische an einem solchen Modell einer nach innen

---

[39] Carl Schmitt, wie Anm. 35.

[40] Carl Schmitt, wie Anm. 35, hier S. 11

[41] Schmitt setzt sich in seiner Hobbes-Lektüre von 1938 (Carl Schmitt, ›Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes‹ (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols.* Mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers, hrsgg. v. G. Maschke, Köln 1995, S. 7–132) für eine Rationalisierung des juristischen Apparates ein, die den Befehl gegen mögliche „Willkür" in der Rechtssprechung vorsah. Es darf keinen Rekurs auf (völkische) Werte, Wahrheit oder Gerechtigkeits-Prinzipien geben. Jede juristische Streiterei über ›Gerechtigkeit‹ wird als Schwächung staatlicher Autorität insinuiert. Schmitts Verzicht auf eine ‚völkische' Begründung des Staates belegt deren funktionalen Stellenwert im NS, sie stand theoretisch permanent zur Disposition. Schmitt schlüpft in die Maske von Hobbes und warnt: Bei einer absoluten Durchsetzung des Polizeistaates fehlten dem Staat die Sicherungen, die das mögliche Widerstandrecht der im NS vorhandenen ‚indirekten Gewalten' oder gar den

befriedeten, nach außen geschlossen als Souverän gegenüber Souveränen auftretenden politischen Einheit? Das Klassische ist die Möglichkeit eindeutiger Unterscheidungen. Innen und außen, Krieg und Frieden‹[42]. Die von Schmitt konzipierte außenpolitische ‚Souveränität' ist nicht ohne den Polizeistaat nach innen zu denken. Ein ‚richtiger' Staat reduziert sich auch für den Schmitt von 1963 auf seine repressive ‚Ordnungsfunktion', die jegliche Form von ›Politik‹ ausschließt. Von einem demokratietheoretischen Standpunkt bleibt befremdlich, dass diese Meßlatte nicht nur nicht hinterfragt, sondern dazu noch in erster Linie die Staatsqualität der Länder der Peripherie bestimmen soll. In Münkler/Llanques Kommentar bleibt das doppelte Unbehagen, dass bei einer sonst detailreichen und historisch fundierten Lesart die Frage unterbleibt, wie es dazu kommt, dass ein derartig auf den ›totalen Staat aus Stärke‹ zentriertes Denken gerade 1963 diesen zentralen Begriff für ‚gescheitert' erklärt, – genauso wie eine naheliegende Klärung der Herkunft und Verortung dieses Gedankens in Schmitts Werk vor 1945. So liegt Ernst-Wolfgang Böckenförde mit der Antwort auf die Frage, ›warum Carl Schmitt nach 1945 so unvermittelt das Ende der Epoche der Staatlichkeit diagnostiziert hat‹[43], näher an Schmitts Projekt: ›War nicht in den Kämpfen und Auseinandersetzungen während und besonders am Ende der Weimarer Republik manifest geworden, dass der Staat, nicht nur der Weimarer Staat, sondern die demokratischen Staaten Europas überhaupt, zur Idee-Repräsentation (gemeint ist ›die Verbindung von Herrschaft und Transzendenz‹, TO) nicht länger fähig waren? Auch jeder Mythos des Staates war zusammengebrochen, und all dieses konnte, zumal in der geistigen Situation nach 1945, nicht wieder eingeholt, sozusagen restauriert werden.‹ (Ebd.) Beide Beobachtungen geben diskrete Hinweise auf ein länger zurückliegendes Anliegen von Schmitt.

Hält man sich Schmitts Konzept von Staatlichkeit vor Augen, so artikuliert sich in der Diagnose ihres Endes das Scheitern des genuin mit dem Schicksal des NS verbundenen Projekts, das Schmitt vereinnahmend für ›europäisch‹ hält – so europäisch, wie die faschistische ‚Neuordnung Europas' war. Unübersehbar war, dass seine eigene Staatskonzeption im Zeichen einer liberalen Nachkriegsordnung unter amerikanischer Dominanz endgültig ›entthront‹ wurde. Diese Diagnose speist sich aus dem Bewusstsein, dass die Rückkehr zum Parlamentarismus und Schmitts Alptraum einer fortschreitenden ‚Pluralisierung der Gesellschaft' nicht aufzuhalten waren. Dieser Vorgang wird erst durch die Herkunft von Schmitts Diagnose, die *vor* 1945 liegt, sichtbar.

Weg in die ‚innere Emigration' (die auch jedes Mitläufertum problemlos artikulieren könnte) hätten unterbinden können. Schmitts Hobbes-Interpretation kann als eine Rechtfertigung des Übergangs zum NS-Sicherheits- und Polizeistaat gelesen werden. Eine ausführliche Analyse dieses Textes habe ich in meinem Buch *Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg 1995, S. 184–198, unternommen.

[42] Carl Schmitt wie Anm., 35, hier S. 11.

[43] Ernst-Wolfgang Böckenförde, ›Auf dem Weg zum Klassiker. Carl Schmitt in der Diskussion: Politische Theologie als Fluchtpunkt seines Werks.‹ in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 11.07.1997, S. 35.

In diesem Sinne wäre Böckenförde darin zuzustimmen, dass die erste Bedeutung des Ausdrucks ‚Ende der Staatlichkeit' auf die Weimarer Zeit zu datieren ist. Schmitt lokalisiert sie in dem bereits erwähnten Verlust der Ordnungsfunktion des Staates, die der Kern seiner frühen normativen Auffassung vom Staat ausmacht und die er gegen die ‚Pluralisierung' bzw. Demokratisierung der Gesellschaft im liberalen Staat einsetzt. Schmitts Staatskonzeption, die auf eine radikale Entpolitisierung angelegt ist, zeichnet sich in dieser Phase durch die Abspaltung jeder Form von Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit, Diskussionsfreiheit, freien und geheimen Wahlen, aber auch von sozialer Gerechtigkeit aus. Diese werden als verworrene, ‚weibische' Vorstellungen im Topos des ›totalen Staates aus Schwäche‹, als ›Wirtschaftsstaat, Kulturstaat, Fürsorgestaat, Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat‹[44] stigmatisiert. Der liberale Staat ist für Schmitt per definitionem ein Nicht-Staat; jede liberal-demokratische Staatsordnung markiert das Ende von Staatlichkeit. Diese Bedeutung scheint die beständigste in Schmitts Werk zu sein. Paradox genug, dass Schmitts Kampf um die Reduzierung des Staates auf seine ‚Ordnungsfunktionen' heute mehr denn je der gegenwärtigen Transformation von Staatlichkeit auch in den Ländern des Zentrums zu entsprechen scheint.[45]

Nach 1933 wird Schmitt nicht müde, seine antisemitisch unterlegte Rede vom Ende des liberalen Staates durch das Aufkommen des NS zu zelebrieren. Er bezeichnet 1933 den NS als einen ›totalen Staat aus Stärke‹, der ›in seinem Inneren keinerlei staatsfeindliche, staatshemmende oder staatszerspaltende Kräfte aufkommen‹ lässt und alles tut, um seine Macht nicht von ›irgendwelchen Stichworten, Liberalismus, Rechtstaat [....] untergraben zu lassen‹[46]. Mit seiner Wendung zum Völkerrecht hat Schmitt die von ihm vertretene innerstaatliche Perspektive des ›totalen Staates aus Stärke‹ auf diesen selbst übertragen und eine diktatorische Herrschaft in planetarischen Dimensionen entwickelt. In diese Phase fällt eine zweite Bedeutung des Ausdrucks vom ‚Ende der Staatlichkeit', die für das Vorwort von 1963 entscheidend ist. Sie taucht 1939 im Rahmen seiner ›Völkerrechtlichen Großraumordnung‹ auf, die mit dem NS-Krieg Wirklichkeit werden und auf eine ungeahnte Machtkonzentration in der deutschen Führung hinauslaufen sollte. Im Trend der Zeit verkündete Schmitt: ›Die völkerrechtliche Überwindung des alten, zentralen Staatsbegriffs ist hier situationsmäßig zweifellos fällig.‹[47] Mit seinem Diktum: ›Wir denken heute planetarisch und

---

[44] Carl Schmitt, ›Die Wendung zum totalen Staat (1931)‹, in: ders., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939* (1940), Berlin 1994, 166–78, hier S. 172.

[45] Für die gegenwärtigen Entwicklung der USA vgl. von Loic Wacquant ›Vom wohltätigen zum strafenden Staat: Über den politischen Umgang mit dem Elend in Amerika‹, in: *Leviathan*, 26. Jg., 1997, H1, S. 50–65.

[46] Carl Schmitt, ›Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland (1933)‹, in: ders., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939* (1940), Berlin 1994, S. 211–216, hier S. 213.

[47] Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht* (1939), Berlin 1999. Hier S. 60.

in Großräumen‹, verabschiedet Schmitt den Nationalstaat zugunsten des Reichsgedankens: ›Das Reich ist nicht identisch mit dem Großraum, aber jedes Reich hat einen Großraum und erhebt sich dadurch sowohl über den durch die Ausschließlichkeit seines Staatsgebietes räumlich gekennzeichneten Staat wie über den Volksboden eines einzelnen Volkes.‹ (Ebd., 67) Schmitts Lob geht an die Adresse Hitlers: ›Die Tat des Führers (gemeint ist die Zerschlagung der Tschechoslowakei, TO) hat dem Gedanken unseres Reiches politische Wirklichkeit, geschichtliche Wahrheit und eine große völkerrechtliche Zukunft verliehen‹ (63). Schmitts bereits zitierte Rede vom ‚Ende der Staatlichkeit' von 1963, mit der ›der ganze Überbau staatsbezogener Begriffe zu Ende‹ gehe, ›den eine europa-zentrische Staats- und Völkerrechtswissenschaft in vierhundertjähriger Gedankenarbeit errichtet‹ habe, wurde von ihm im Zusammenhang einer ›Wandlung des Raumbegriffes‹, die der Krieg als ›das große weltpolitische Geschehen der Gegenwart‹ vollziehe, ausgiebig zelebriert. Diese Wandlung, versicherte er, sei nur mit dem ›Wandel des planetarischen Raumbildes, der vor 400 Jahren einsetzte‹[48], vergleichbar.[49] Schmitt denkt die ‚Großraumbildung' als Folge der kapitalistischen Entwicklung, die den NS-Krieg getragen hat, den er wiederum als ›die qualitativ-dynamische‹ Seite des ›Großraumgedankens‹ auffasst: ›Großraum ist ein aus einer umfassenden gegenwärtigen Entwicklungstendenz entstehender Bereich menschlicher Planung, Organisation und Aktivität. Großraum ist für uns vor allem ein zusammenhängender Leistungsraum.‹[50] Wenn Schmitt ›eine neue, ‚den bloßen Nationalstaatsgedanken des 19. Jahrhunderts überwindende' Raumordnung‹ forderte, erkannte er ›in den Leistungen der modernen Großindustrie und ihrer durch technische Innovationen vorangetriebenen ‚wirtschaftlichen Großraumbildung' die Grundlage für die neue politische Organisation einer Völker und Staaten übergreifenden Großraumordnung‹[51]. Den Krieg, der diese Ordnung erst schaffen sollte, verstand Schmitt 1938 als Staatenkrieg: ›Der Staatenkrieg ist weder gerecht noch ungerecht, sondern eine Staatsangelegenheit. Als solche braucht er nicht gerecht zu sein. Der Staat hat seine Ordnung in sich,

---

[48] Carl Schmitt, wie Anm. 47, hier S. 74.

[49] 1942 im besetzten Frankreich formuliert es Schmitt folgendermaßen: ›Denn heute ändern sich die Maße, die im 17. und 18. Jahrhundert entstanden sind. In einem mächtigen Wandel aller geschichtlichen Begriffe entstehen neue Inhalte und neue Proportionen, steigen neue Raumbegriffe auf und bildet sich neues Recht in neuen Ordnungen. Dieses Mal wird die Ordnung von Deutschland und vom Reich her gewonnen. Es ist aber nicht so (…) als hörten Maß und Recht überhaupt auf. Was aufhört, ist nur ihr altes Maß und ihre Art Legalität. Was kommt ist unser neues Reich. ‹ (Carl Schmitt, ›Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten‹ in, *Deutschland Frankreich*, 1. Jg. Nr. 2, 1942, S. 1–30, hier S. 30.

[50] Carl Schmitt, wie Anm. 47, hier S. 14.

[51] Ingeborg Maus ›Nationalstaatliche Grenzen und das Prinzip der Volkssouveränität‹ in: *Staat, Nation, Demokratie. Traditionen und Perspektiven moderner Gesellschaften*, hrsg. v. M. Gräser, Ch. Lammert und S. Schreyer, Göttingen 2001, S. 11–26. Hier S. 18.

nicht außerhalb seiner selbst.‹[52] Damit war die Legitimationsfrage des Krieges auf die militärische Selbstbehauptung des Reiches reduziert und keiner anderen Instanz rechenschaftspflichtig außer der seines partikularistischen Rechts. Auch als Theoretiker des faschistischen Eroberungskrieges überträgt Schmitt die Problematik der Abschaffung des Rechts auf Widerstand von der innerstaatlichen auf die völkerrechtliche Ebene.[53] So wäre die gegenwärtige Aufwertung des Schmittschen Gedankens zur ›Hegung des Krieges‹ nicht ohne seinen Beitrag zum ›Totalen Krieg‹ gegen den ›totalen Feind‹, den Karl Löwith im Exil zu einer Kritik motiviert, zu denken[54]. Ein hierarchisches Modell von besiegten ‚Völkergruppen', die in erster Linie zur Ausbeutung zur Verfügung standen, sollte den ‚Großraum' intern strukturieren. An diesem Projekt und seiner Durchführung haben noch viele andere gearbeitet, was eine genauere Betrachtung verdiente, die hier nur angedeutet werden kann.[55]

Diese keineswegs vollständige Rekonstruktion des Topos vom ‚Ende der Staatlichkeit' zeigt bereits, dass durch alle Phasen hindurch der Kern des Schmittschen Projekts dem Aufbau und Erhalt diktatorischer Herrschaft dient, die er je nach historischer und gesellschaftlicher Konstellation und denen an diese gebundenen Gestalten wie ›Staat‹, ›Großraum‹/›Reich‹ und nach 1945 auch ›Nomos‹ ausarbeitet. Dies zeigt zudem, dass eine Parallelisierung der heutigen weltweiten Erosion von (Rechts-) Staatlichkeit mit Schmitts Diagnose als einer prophetischen und ‚neutralen' Betrachtung des gegenwärtigen Weltzustandes unhaltbar ist. Sie verdankt ihre Herkunft dem Projekt einer NS-Weltherrschaft, ohne die eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über ihre Aktualität nicht stattfinden kann. Der Versuch, Schmitt zum melancholischen Auguren zu machen, der dem Souveränitätsverlust resignativ nachtrauert, womit das Spätwerk isoliert wird, verdrängt die Tatsache, dass er gleichzeitig Urheber einer Begrifflichkeit war, die jeglichen Staatsterrorismus in nationaler oder transnationaler Gestalt begründen kann. Hier liegt der Kern seiner heutigen Aktualität, die auch seine internationale Rezeption motiviert. Diese Leistung war für Schmitt auch

---

[52] Carl Schmitt, wie Anm. 41, Hier 73f.

[53] Vgl. Jänicke ›Die ‚Abgründige Wissenschaft' vom Leviathan. Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich‹ in: *Zeitschrift für Politik*, 16 Jg. H.3., Sept., 401-415, 1969, S. 411.

[54] Löwith berichtet über Schmitts Vortrag beim italienisch-deutschen Kulturinstitut in Rom: ›Die Pointe seines (Schmitts, TO) Vortrags war ebenso konsequent wie verrucht: der ‚totale Staat' entsprang dem ‚totalen Krieg'; zu einem totalen Krieg gehört aber auch ein ‚totaler' Feind, und die ‚Unsittlichkeit' (sic!) des letzten Krieges habe darin bestanden, dass er ohne totalen Feind geführt worden ist. Ob Schmitt unter dem ‚totalen Feind' damals den ‚Bolschewismus' verstand, und heute wohl England, blieb unausgesprochen.‹ (Karl Löwith, wie Anm. 13, Hier S. 86f.).

[55] Vgl. Horst Dreier, wie Anm. 34; Jörg Gutberger, *Volk, Raum und Sozialstruktur. Sozialstruktur und Sozialraumforschung im ‚Dritten Reich'*, Münster 1999 und Mathias Schmoeckel, *Die Großraumtheorie. Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerrechtswissenschaft im Dritten Reich, insbesondere der Kriegszeit*, Berlin 1994.

das Werk des Staatsrechts, das hier nicht zur Sprache kam. In der Nachfolge von Franz L. Neumann und Otto Kirchheimer, die als linke Schüler von Schmitt gelten, sieht Ingeborg Maus den Erfolg von Schmitts Lehre, der von der Weimarer Republik durch den Nazismus bis in die Rechtstheorie der Bundesrepublik (zumal des Bundesverfassungsgerichts) reicht, in dessen erfolgreicher Bekämpfung des rechtsstaatlichen Normativismus durch die Schöpfung des ›Situationsrechts‹, wonach das Recht ›nur von Fall zu Fall gilt und deshalb in jeder konkreten Situation neu konstituiert werden muss‹[56]. Wenn Schmitt zufolge, so Maus, ›alles Recht jenseits statuarischer Festlegungen erst in der konkreten Anwendungssituation konstituiert wird, so ist damit eine Rechtstheorie begründet, die den ökonomischen Handlungsbedingungen eines jeden modernen Staates und den spezifischen Bedürfnissen politischer Terrorsysteme gleichermaßen entgegenkommt. Sie liefert letzteren die Legitimation, durch sämtliche Staatsapparate, einschließlich der Justiz, in jedem Einzelfall den Inhalt des Rechts selbst zu definieren und so die absolute Willkür und Diskriminierung gesellschaftlicher Gruppen je nach politischer Situation erst durchzusetzen, die für das NS-System so typisch war.‹ [57] Diese Eigenschaften dürften nicht zuletzt die gegenwärtige Rezeption der Schmittschen Begrifflichkeit nach dem 11. September mit erklären.[58]

Am Umgang mit dem Topos vom ‚Ende der Staatlichkeit' lässt sich insgesamt eine Tendenz zur Entkontextualisierung ausmachen, die zu einer Entpolitisierung, Entschärfung bis Verharmlosung des Schmittschen Projektes führt und die sehr wohl als Bedingung seiner Rehabilitierung angesehen werden kann. Im Abstand von 50 Jahren kann als Antipode von Löwiths Lektüre Flickingers Einordnung von Schmitt gelten: ›Genaugenommen lässt sich die kritische Analyse des Politischen, wie Carl Schmitt sie vortrug und in eine umfassende Kenntnis der modernen Kulturgeschichte einband, nicht in das Links/Rechts-Schema politischer Standortzuweisungen einordnen.‹[59] Gegen diese und ähnliche Zuordnungen wäre der von Schmitt selbst reklamierten, polemischen und historisch gebundenen Interventionscharakter seiner Begriffsbildung[60] als eine Rekonstruktionsaufgabe anzuerkennen, die seine Umdeutungen in Permanenz einschließt.

[56] Ingeborg Maus, ›Gesellschaftliche und Rechtliche Aspekte der ‚Konservativen Revolution'‹, in: dies., *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*, München 1986, S. 159.

[57] Ingeborg Maus, ›Die Bekenntnisse der Unpolitischen. Zur gegenwärtigen Carl-Schmitt-Renaissance aus Anlass einer Biographie‹, in: Frankfurter Rundschau vom 2.4.1994, 77

[58] Teresa Orozco ›Männlichkeitskonstruktionen in der Carl Schmitt-Rezeption‹ in: *Das Argument* 250, 45 Jg., H. 2, 2003, S. 234–252.

[59] Hans-Georg Flickinger, wie Anm. 27, Hier S. 6.

[60] Vgl. Anm. 22.

Thomas Mertens

Carl Schmitt and Nazism. Some Legal Aspects.

1. Introduction

No-one who engages in analysing legal and philosophical thinking in Germany during the 1933–1945 period can escape the relevance of the work of Carl Schmitt. This legal scholar played a prominent role in the preceding period in which the Weimar republic was dismantled. And during those first years of the nazi-regime, he did not only attempt to elevate himself to the 'Crown Jurist of the Third Reich',[1] but he also tried to impose on that state his understanding of the law. When Schmitt lost his prominent position in constitutional law in 1936, this was not the result of his realization that he was following the wrong track,[2] but rather of an internal ideological battle, which he lost.[3] After that, Schmitt showed his commitment to 'The Movement' in a different way, namely by dedicating himself to the elaboration of the notion of 'Grossraumordnung' (greater region) within the field of international law.[4]

Given, however, the abundance of recent literature on Schmitt, yet another general survey seems redundant. The famous (or notorious) definition, in 'The Concept of the Political',[5] of politics as the distinguishing between friends and enemies, has almost become self-evident and – after September 11th – its implementation in daily political practice is evident.[6] Therefore, it seems important to present Schmitt's ideas on law and politics in connection with the views he suc-

---

[1] Most notoriously in the regard is Schmitt's justification of Hitler's massacres in the so-called Röhm-putsch in 1934: 'Der Führer schützt das Recht', *Deutsche Juristen-Zeitung* (39) 1934, 945–950.

[2] As Schmitt himself and others tried to make us believe: e.g. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983, 234; for a more adequate understanding: B. Rüthers, *Entartetes Recht, Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, München 1989, 63–76. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine Deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main 2000, 15, 55.

[3] H. Pünder, Carl Schmitt als Theoretiker der Macht, in: *Rechtstheorie* (33) 2002, 29; R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, 121.

[4] M. Lilla, The Enemy of Liberalism, in: *The New York Review of Books*, May 15 1997, 38; Ingo Müller, *Furchtbare Juristen, Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz*, München 1987, 52; R. Dreier, 'Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Carl Schmitt', in: H. Haller et al. (Hrsg.), *Staat und Recht. Festschrift für G. Winkler*, Wien New York 1993, 196.

[5] C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1996 (orig. 1932).

[6] In this line, see e.g. W.E. Scheuerman, Rethinking Crisis Government, in: *Constellations* (9) 2002, 492–505.

cessfully opposed. And with these, I do not only mean the disappearance of the particular political constellation in Germany known as 'Weimar', but also the neo-Kantian school of thought that shared Weimar's destiny.

A privileged entrance to this confrontation is the debate between Carl Schmitt and his opposite, the legal scholar Hans Kelsen during the 1920s and 1930s on the status of the constitution and on the question of whom should be its guardian. This then sets my agenda. First, I will provide some background information on these protagonists. Following that, I will pay attention to this debate and the views on law and state both scholars represented. Since Schmitt won this debate in the political sense, a general outline of his 'concrete-order[7] legal thinking' will be presented, together with some examples of its practical implementation. After the demise of National Socialism, concrete-order legal thinking disappeared, but not in order to make way for a renewal of Kelsen's views. Legal positivism would not regain the status it had at the time of the Weimar republic. In its stead, a new version of natural law was to become predominant, both in legal literature and in the case law of the Constitutional Court in Karlsruhe.[8]

2. The protagonists

The debate between Carl Schmitt (1888–1985) and Hans Kelsen (1881–1973)[9] on the meaning of the constitution and its guardian[10] focuses on the issue of constitutional review. Nevertheless the role of Kant's philosophy is important

---

7 'Order' does not refer to the concept of 'imperative' or 'legal order' as e.g. in Austin's version of legal positivism, but to 'institution' ('Ordnung') as e.g. in the now well-known concept of 'well-ordered society', See: D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997, 66.

8 After the war, legal positivism as a central Weimar doctrine was replaced by a Christian natural law approach, under the influence of, among others, Radbruch's famous essay: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, originally in: *Süddeutsche Juristenzeitung* 1 (1946), 105–8; H. Weinkauff, Der Naturrechtsgedanke in der Rechtssprechung des Bundesgerichtshof (1960), in: W. Maihofer (Hrsg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972, 554–577; B. Schumacher, *Rezeption und Kritik der Radbruchschen Formel*, Diss. Göttingen 1985, 69–72; I. Müller, *Furchtbare Juristen, Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz*, München 1989, 225. On Radbruch's essay, see: Th. Mertens, Nazism, Legal Positivism and Radbruch's Thesis on Statutory Injustice', in: *Law and Critique*, (14) 2003, 277–295.

9 See e.g. K. Günther, Hans Kelsen (1881–1973). Das nüchterne Pathos der Demokratie, in: Kritische Justiz (Hrsg.), *Streitbare Juristen. Eine andere Tradition*, Baden-Baden 1988, 367–379..

10 See e.g. Dan Diner, Michael Stolleis (eds.), *Hans Kelsen and Carl Schmitt. A Juxtaposition*, Gerlingen 1999; J.M. Piret, Legaliteit en legitimiteit bij Carl Schmitt en Hans Kelsen, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 1996 (25), 6–26.

too,[11] as Kelsen's thinking on law and the state was influenced by his neo-Kantian background, by the Marburg school and Cohen's work in particular.[12] To Kelsen, who was an Austrian of Jewish decent, neo-Kantianism stands for two fundamental and related principles, as it did e.g. to Radbruch.[13] Firstly, a strict distinction between statements of facts as described in natural sciences, and statements of value in relation to human relations. In opposition to the world of facts that can be scientifically explained, stands the world of norms, which requires that the method of studying facts be radically different from that of studying norms. This dualism of methods should be maintained rigorously. Secondly and in connection with Hume's naturalistic fallacy, since nothing in the realm of norms can be derived from the realm of facts, there are no 'true' or absolute values. Combining then the distinction between 'is' and 'ought' with value relativism leads to a strict separation between legal science as describing a hierarchical system of norms on the one hand and legal politics in which norms are made, applied and deduced on the other. The scientific study of law is therefore a 'pure' theory of law[14] neither influenced by facts nor by moral or political norms. Kelsen's desire for a pure theory law was scientifically motivated, but also aimed at keeping legal science free from politicizing effects. Value-relativism would lead, as far as Kelsen's political views were concerned, to recognizing pluralism as an inevitability, fully recognized only in a democratic system. As a result, Kelsen openly showed his appreciation of the republican, democratic system as it was present in the Weimar constitution.

Kelsen's scientific career was largely influenced by the course of history. As a legal expert, he contributed to the drafting of the constitution of the Austrian republic established after the First World War. He contributed specifically to the

---

11 From this perspective, the debate is 'similar' to the 1929 Cassirer-Heidegger debate in Davos, see: Th. Mertens, Am Ausgang des Neukantianismus. Cassirer und Heidegger in Davos 1929, in: R. Alexy, L.H. Meyer, Stanley L. Paulson, G. Sprenger (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat 25, Baden 2002, 523–540.

12 See e.g. Stanley L. Paulson, On the Kelsen – Kant Problematic, in: E.G. Valdos et al. (Eds.), *Normative Systems in Legal and Moral Theory*, Berlin 1997, 197–213; S.L. Paulson, Introduction, in: Stanley L. Paulson, B. Litschewski Paulson (eds.), *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, Oxford 2002, XXXV–XLIII; G. Edel, The Hypothesis of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen, in: Stanley L. Paulson, B. Litschewski Paulson (eds.), *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, 195–219; M. Pascher, Hermann Cohens Einfluss auf Kelsens Reine Rechtslehre, in: *Rechtstheorie* 1992 (23), 445–466; R. Dreier, Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie. Aspekte eines Theorievergleichs, in: Idem, *Recht – Moral – Ideologie*, Frankfurt am Main 1981, 253.

13 A fine comparison of these legal scholars can be found in: R. Dreier, 'Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Carl Schmitt', 193–215.

14 H. Kelsen, Wat is de zuivere rechtsleer, in: Idem, *Rechtswetenschap en gerechtigheid*, 's Gravenhage 1954 (vert. M. van Praag); R. Dreier, Sein und Sollen. Bemerkungen zur Reine Rechtslehre Kelsen, in: Idem: *Recht – Moral – Ideologie*, 217–240.

establisment of a constitutional court, in which he then served as a justice. In Austria he also worked as a law professor, until he was forced to leave in 1932 and to take up a position as a professor in Germany. When the Nazi-regime took power, he was deprived of this chair.[15] Finally, he moved to the United States. His main work, the 'Reine Rechtslehre', is the most important document in German legal positivism along with Radbruch's 'Rechtsphilosophie'.

Kelsen's legal theory has a dubious standing, because of its highly abstract character but also because of the historically disputable idea that legal positivism helped to bring Hitler to power.[16] Legal positivism is then interpreted as the willingness to execute whatever the sovereign prescribes in accordance with a mentality of 'Law is Law'.[17] This interpretation is defective to say the least. As we will see, the 'Reine Rechtslehre' does not identify law with power; according to Kelsen, the scientific question of whether a rule belongs to positive law, does not not answer the non-scientific question of whether it should be obeyed.[18] Kelsen tried to prevent the breakdown of the Weimar constitutional structures by defending democracy and he suffered personally in what followed. In addition, positivism under the general heading of 'normativism' was contested and rejected as a legal doctrine when the Nazi's came to power. It is still puzzling that someone like Radbruch is largely responsible for these allegations, albeit without any reference to Kelsen.[19] Today the dismantling of the Weimar republic is widely recognized as a complex process, influenced by many factors. In this respect the perception of the republic as illegitimate by large parts of society, including leading intellectuals, was important. The most prominent philosophical example in this respect was Heidegger. The most prominent legal advocate of replacing the weak Weimar republic by a strong authoritarian state was Carl Schmitt, Kelsen's opponent.

There are striking similarities between Heidegger and Schmitt, both growing up in similar social environments. They both favoured decision over discus-

---

15 Based on the before mentioned 'Gesetz zur Wiederherstellung der Berufsbeamtentums', approximately 120 legal scholars were removed, Radbruch among them. In 1932, a total of 387 legal scholars were connected to German universities, see: Ingo Müller, *Furchtbare Juristen*, 76.

16 Very influential in this regard was: Lon L. Fuller, Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart, in *Harvard Law Review* 1957–58 (71), 630–672, specifically 632–33, 646, 648–61; See also: Stanley L. Paulson, 'Lon L. Fuller, Gustav Radbruch and the „Positivist" Theses', in: *Law and Philosophy* 13 (1994), 313–359.

17 In this way: G. Radbruch, Five Minutes of Legal Philosophy, in: J. Feinberg & H. Gross (eds.), *Philosophy of Law*, 1991; W. Luypen, *Rechtvaardigheid*, Zwolle 1975, 21.

18 See: H. Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory* (ed., transl. Stanley L. Paulson, B. Litschewski Paulson), Oxford 1996, 31–33; In my view, in the same vein: H.L.A. Hart, Positivism and the Separation of Law and Morals, in: *Harvard Law Review* 71 (1957–58), 596–7, 618.

19 See e.g. Th. Mertens, Nazism, Legal Positivism and Radbruch's Thesis on Statutory Injustice, and references.

sion, innovation over tradition and both left behind a vast, but rather hermetical body of work written in an appealing style. Both were involved in the Nazi-movement, though this involvement was less important for Heidegger than for Schmitt whose anti-Semitism survived the Third Reich.[20] Like Heidegger, Schmitt never apologized for his engagement with Nazism, but he did complain about losing his professorship and about the denial of membership in the newly founded society of scholars of constitutional law.[21] Nevertheless he remained influential, through his writing and his students. After his death in 1985, the interest in his work swelled enormously. Some argue that it is nonsense not to study a scholar just because he made some serious political mistakes; in particular, his writings from the 1920s and early 1930s, such as the 'Verfassungslehre' (Constitutional Theory), are admired, as is his understanding of politics, noted above. According to Schmitt, politics is not the means to preserve life, liberty and estate (Locke) or the relationship of persons within a society regulated by coercive power (Rawls), but rather hints at a specific decision. As morality is constituted by the distinction between good and evil and aesthetics by the opposition between beautiful and ugly, politics is the distinction between friend and enemy. That distinction is authentic or existential, which means that it cannot be derived from a higher category, according to Schmitt.[22]

For a short while, Kelsen and Schmitt were colleagues as professors at the legal department in Cologne. Despite the intellectual battle that went on between them, Kelsen as dean of the faculty contributed to Schmitt's appointment. When, a short time later, Kelsen was threatened with dismissal all faculty members signed a protest petition, save Schmitt.[23]

3. Guardian of the constitution

The debate between Kelsen and Schmitt seems to concentrate on a purely constitutional issue, namely how the constitutional order should be protected. The possible answers are obvious: Kelsen opens the debate in 1929 and calls for a legal institution with the competence to decide on constitutional issues, a constitutional court.[24] In 1931, Schmitt publishes 'Der Hüter der Verfassung'. In that

---

20 R. Gross, Carl Schmitts 'Nomos' und die 'Juden', in: *Merkur* 1993 (47), 410–420; Idem, *Carl Schmitt und die Juden.*

21 R. Dreier, 'Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Carl Schmitt', 196.

22 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1996 (orig. 1932), 26, 28.

23 R. Dreier, 'Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Carl Schmitt', 197.

24 As one of the most important drafters of the Austrian Constitutional Court, Kelsen is seen as the inventor of the European Model of Constitutional Review (as in opposition to the American model introduced in 1803, in Marbury v. Madison, see: H. Kelsen, *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtbarkeit* (1929), in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, ausgew. Schriften von H. Kelsen, A. Merkl, A. Verdross, Wien 1968, 1813–1871. Especially on the pages 1859, 1864 Kelsen points at the close connection of 'Verfassungsgerichtbarkeit'

work, he states that such a constitutional court would go beyond the competence of the judiciary. He rather prefers the Reichspresident as its guardian, not only because the President already has extensive competences under the Weimar constitution, but also because he is directly elected by the people. This would give him a mandate to protect the constitution on behalf of the people and its unity.[25] Kelsen then reacts to this.[26] This debate does not seem to consist of many documents. But reality is different: Schmitt and Kelsen were already opponents in the 1920s. In his 1923 'Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus'[27] and his 1928 'Verfassungslehre', Schmitt deals explicitly with the problem of modern democracy. As political parties represent particular interests in the political forum of parliament, the unity of the people disappears and thus the presupposition of democracy, the identity of governed and governing within a homogenous people,[28] is put under pressure. Kelsen finds a definition of the state based on a homogenous people an illusion: the state is a legal entity[29] and the function of political parties in a parliamentary democracy consists precisely in bringing conflicts of interests in society to the forefront. Popular sovereignty cannot be the identity of rulers and ruled, because different values and interests in a society will always exist. Parliamentary democracy does not aim at achieving or maintaining the unity of the people, but rather at reaching a compromise between various values and interests. Kelsen's emphasis on value relativism make him reject Schmitt's idea of a reduction of the various interests in a society to a single 'true' state-interest. Relativism implies irreducible pluralism and thus a democratic system, in which many interests are taken into account and the ideology of an illusionary, all-encompassing unity is rejected. That

and the protection of minorities in a parliamentary democracy. See also: Stanley L. Paulson, Constitutional Review in America and Austria, in: *Ratio Juris* (16) 2003; A. Sweet Stone, *Governing with Judges. Constitutional Politics in Europe*, Oxford 2000, 34–38.

25 C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, Berlin 1931.

26 H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?* (1933), in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, ausgew. Schriften von H. Kelsen, A. Merkl, A. Verdross, Wien 1968, 1873–1922.

27 I would translate 'The Intellectual Situation of Contemporary Parliamentarism'. The book has been published as: C. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (transl. E. Kennedy), Cambridge 1985.

28 See e.g.: C. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 14; C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1965, 231: „Ein demokratischer Staat, der in der nationalen Gleichartigkeit seiner Bürger die Voraussetzungen seiner Demokratie findet, entspricht dem sog. Nationalitätsprinzip, nach welchem eine Nation einen Staat bildet, ein Staat einen Nation umfasst. Ein national homogener Staat erscheint dann als etwas Normales; ein Staat, dem diese Homogenität fehlt, hat etwas Abnormes, den Frieden Gefährdendes".

29 Such a concept can also be found in: I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Akademie Ausgabe Bd. VI, 313, 311: „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen".

is Kelsen's message in 'Vom Wesen und Wert der Democratie' (The Nature and Development of Democracy).[30]

As time went by, it became very difficult to form a workable government in Germany based on a majority in parliament. Kelsen's message that politics is about respect for irreducible pluralism and about compromises went unheard. Discussions were held about how to strengthen the power of the executive and the solution was found in art. 48 of the Weimar Constitution, the legal provision for declaring a state of emergency.[31] On that basis, the Reichspresident was entitled to take exceptional measures, such as establishing a government that rules by means of decrees instead of on the basis of a parliamentary majority. Schmitt's 'Der Hüter der Verfassung' forms a justification for that practice by arguing that the constitution posits the Reichspresident as guardian of that constitution. The combination of these competences with his democratic legitimation forms an adequate counterbalance against the centrifugal forces of parliament and society that threaten to disrupt the unity of the state.[32] Schmitt's guardian counterbalances thus the threats coming from the legislative: guarding the constitution is protecting the executive from the legislative, or rather from the multiform forces of society as reflected in parliament.[33] With this plea in favour of the Reichspresident, Schmitt explicitly rejects the proposal to let a constitutional court guard the constitution. It is the judiciary's task to apply norms to facts, not to interpret the fundamental norms of the constitution, which is political in nature, he argues.[34]

This last remark makes Kelsen's response easy. Claiming that there is a fundamental difference between a constitutional court making political decisions and ordinary courts applying norms mechanically is wrong, as 'decisionist' Schmitt should know. As a positivist or a 'normativist',[35] Kelsen points out that every judicial judgement contains political elements.[36] Moreover, if Schmitt is

---

30 H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1929 (a first, less extensive edition was published in 1920).

31 Schmitt describes the sovereign as he who decides on the state of emergency, in: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin 1922; see Weimar Constitution, Art. 48: „Wenn ein Land die ihm nach der Reichsverfassung oder den Reichsgesetzen obliegenden Pflichten nicht erfüllt, kann der Reichspräsident es dazu mit Hilfe der bewaffneten Macht anhalten. Der Reichspräsident kann wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Massnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten ..."

32 C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 156–159.

33 C. Schmitt, Der Hüter der Verfassung, 24–25.

34 C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 19–21; the US Supreme Court is often blamed for doing so, recently e.g. in Bush v. Gore, see: R. Dworkin, A Badly Flawed Election, *New York Review of Books*, January 11, 2001.

35 Nonnativism is the view according to which the law is conceptualised as a set of norms.

36 H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1883; according to Kelsen, Schmitt is a proponent of the very outdated „Automatentheorie" (1888).

right and the constitutional problem is indeed a conflict between the executive and legislative, there would be every reason, according to Kelsen, to have that conflict resolved by a third party, the judiciary. Since the Reichspresident is part of the executive, he is a party in that conflict. To make him the guardian of the constitution is to let him decide in his own case and the decision would naturally be in favour of the executive, to the detriment of the legislative.[37] Schmitt's argument that the Reichspresident is directly elected by the people and thus has plebiscite legitimacy is not convincing either. At best, the majority of the voters elect the president.[38] When turnout is low, that can easily be a minority of the population. Therefore, a judge should deal with constitutional issues. Independent of the executive and the legislative, such a court through its formal procedures would be able to provide a forum for the differences of opinion and of interests to be expressed,[39] and a means to overcome these differences by way of negotiations and compromises.[40]

Clearly, Kelsen realizes that Schmitt's conception of a constitution is radically different from his own. Their conflict goes to the way in which society is structured. Kelsen defends the idea that a body of legal norms constitutes a political community. Kelsen calls that the positivist, legal concept of the constitution, which defines the rules of state organs and political procedures.[41] For Schmitt, however, the constitution forms the physical condition and the collective identity of the people.[42] If that condition is infected by what he calls 'normativist' thinking, and the people's unity disrupted by opposing interests, the guardian of that people should act in order to restore the unity and legal capacity of the people. The guardian should do so by taking the ultimate political decision, namely by rigorously determining who is friend and who is enemy of the people. Such act of the people's will cannot be based on any ground, but is groundless.[43] For Kelsen, of course, such reasoning makes no sense. He regards Schmitt's 'Hüter der Verfassung' as nothing but the formulation of an 'ideal of natural law', namely that such a unity of the German people exists. By constructing the executive and the legislative as two antagonistic pillars of state power and the former as a friend and the latter as an enemy of the state, Schmitt provides an

[37] H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1905.

[38] H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1910.

[39] H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1880; Notice that a similar line of reasoning is followed by J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard 2001, 146–7, mentioning Dworkin's 'the public forum of principle'.

[40] Similarly: H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 22.

[41] H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1920.

[42] See e.g. J.H.H. Weiler, *The constitution of Europe. „Do the new clothes have an emperor" and other essays on European integration*, Cambridge 1999, viii, 271.

[43] C. Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 159; see also e.g. D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997, 52.

apotheosis of art. 48 and a plea for an authoritarian state based on the illusion of a homogenous nation.[44]

Of course, some will argue that a Kelsenian constitutional court would not have been powerful enough to save the Weimar republic, and this may well be true. Nevertheless, history follows no predetermined course. In the early 30s there was much still at stake, in particular when the 'Staatsgerichtshof' decided on the constitutionality of the decree issued by the federal government on July 20, 1932, removing Prussia's government in the so-called 'Coup d'État' against Prussia (Preussenschlag). One need only reflect on the consequences had the decision been in favour of Prussia, still dominated by the Social-democratic SPD, and not for the federal government,[45] particularly as the Nazi-party was still at that moment hesitating about how best to seize power, by revolutionary violence or using 'democratic' means.

4. Norm versus concrete order

It is clear that in the debate between Schmitt and Kelsen, the legal order plays a predominant role. Is it a body of norms as the necessary condition for compromising between opposing interests, or the expression of an independent unity of the people's will to distinguish between friend and enemy[46] – a role it was willing to fulfil after the Nazi takeover.[47]

As noted, Kant's philosophy plays a role in the background of this debate. This issue enables us to explore further the contrasting images of the law. As pointed out before, Kelsen's legal understanding builds for a large part on Kant's theory of knowledge. Kelsen, especially in his 'Reine Rechtslehre', first published in 1934, tries to overcome the opposition between positivist legal theory and natural law theory – an opposition that reduces the validity of the law either to mere power or to morals – in the same way that Kant aimed at transcending the opposition between sceptical empiricism and dogmatic rationalism.[48] Kant succeeded in doing so by means of the unorthodox 'transcendental' question, which focuses not directly on knowing objects, but on the a priori conditions that make knowledge possible. In other words, Kant focuses on our way of

---

[44] H. Kelsen, *Wer soll Hüter der Verfassung sein?*, 1921.

[45] Schmitt acted as legal council on the part of the federal government. This legal case is the starting point of D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*; see also: Ingo Müller, *Furchtbare Juristen*, 48.

[46] Normatively independent, as the distinction between friend and enemy can not be reduced to anything else, see C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 26–7.

[47] C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* Hamburg 1933, 5, 17 (footnote), 21, 25–6, 30, 31, 37, 43–4: 'Artgleiches und Artfremdes'.

[48] Stanley L. Paulson, Lässt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?, in: *Rechtstheorie* 1990 (21), 169.

knowing objects.[49] Using this approach, a third, theoretically more satisfying understanding of human knowledge is possible.

Much in the same manner, Kelsen attempts to formulate a new solution regarding the conditions for the validity of legal norms.[50] He thus avoids reduction of these norms either to political power as a form of empiricism[51] or to a certain moral or religious order whose validity is supposed by a type of metaphysics. Therefore, pure legal theory aims to establish the autonomy of the legal order, and of its unity, by introducing the transcendental category of 'imputation'. This category plays a role in legal sciences similar to that of causality in natural sciences. Thus, Kelsen finds a foundation of legal sciences comparable to Kant's foundation of natural sciences.[52]

Transcendental philosophy should have resulted in a relativist attitude in the field of values and in the rejection of any form of metaphysical absolutism, according to Kelsen. In his days, Kant was not yet able to take such an anti-metaphysical position. Kant's ethics and political philosophy are still based on absolute values, and therefore suffer from a metaphysical and conservative-monarchist orientation. However, so Kelsen argues, if Kant had drawn the right consequences from his critical system of pure reason, he would have regarded knowledge as an eternal process in which the truth would eventually prove unreachable. And if truth becomes unattainable, the issue of method becomes more important than the result in terms of knowledge. Therefore, Kant's critical approach underpins the value of democracy. After all, democracy is not about the features of the best social order, but rather about the way in which such order can be reached. Therefore, in Kelsen's view, Kant is indeed a material witness for the essence and value of democracy.[53]

The Neo-Kantian tradition, on which Kelsen builds, was not undisputed in these years. Heidegger, for instance, conceives of Kant's 'Critique of Pure Reason' not as a theory of knowledge, justifying and founding modern-day sciences, or as a theory of experience,[54] but rather as a provisional metaphysical attempt to understand the meaning of time.[55] Neither is it difficult to characterize Schmitt's views as 'anti-Kantian'. This much becomes clear when examining three little essays Schmitt published shortly after the Nazi takeover. They illuminate how much Schmitt's critique of Kelsen forms part of a general critique on what is called 'normativism'. This type of legal thinking conceives of the law as a collec-

---

[49] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25.

[50] Stanley L. Paulson, Lässt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?, 158–9.

[51] In a similar way, Radbruch writes: „Befehl und Macht bedeuten ... ein Müssen, nicht aber ein Sollen :..", in: G. Radbruch, *Rechtsphilosophie* (Studienausgabe; Ralf Dreier, Stanley L. Paulson (eds.)), Heidelberg 2001 (orig. 1932), 80.

[52] Stanley L. Paulson, On the Kelsen-Kant Problematic, 207, 198.

[53] H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 119.

[54] H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 119.

[55] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973 (orig. 1930).

tion of rules or norms. The origin of 'normativism' dates back to the 17th and 18th-century 'Vernunftrecht' and culminated in late 19th and early 20th-century abstract normativism and in legal positivism.[56] Thus, there exists an affinity between the era of Enlightenment and that of positivism,[57] due to the fact that during both eras a strict distinction is made between the spheres of normativity and facticity, between 'ought' and 'is', between rule and concrete fact.[58] Thus, the law is seen as the normative judgment of facts, i.e. as a form of normative imputation to pure, i.e. 'normless', facts.[59]

According to Schmitt, Kelsen is the contemporary representative of this 'normativist' approach, while Kant is its most important historical representative. Kant namely aimed at destroying all concrete natural, societal institutions, like marriage, family, classes, public positions and finally the state too, in order to replace their meaning by abstract norms, derived from contract law. According to Kant, marriage for example should not be thought of as a moral institution, but as contract between individuals mutually interested in each other's sexuality.[60] Although liberal 'Vernunftrecht' and positivism differ with regard to the acknowledgement of a supra-statutory foundation of the law, their formal structure is identical, namely law as a set of norms. This mode of legal thinking differs fundamentally from the German conception of law and state, which presupposes a concrete order.[61] Because 'normativism' was the leading doctrine behind the liberal-democratic Weimar republic, Weimar fully contradicts the German concept of the state.

In opposition, Schmitt's 'concrete-order legal thinking' conceptualises 'law' as a set of naturally evolving institutions in the life of a people (Volk), within which well-defined norms and rules play only a minor role.[62] Concrete-order thinking, typical for the German people,[63] aims to maintain and protect the natural structures of societal life.[64] With Enlightenment thinking dominant, it was not easy to safeguard concrete-order thinking; yet, great German thinkers have constantly made efforts to protect these natural institutions by resisting the liberal ideas of the French revolution and of individualist thinking. Fichte, for example, rightly considered the state not as a contract aimed at the defence of property rights, but rather as an empire ('Reich') that was able to distinguish between friend and enemy. This resistance culminated in Hegel's philosophy of

56 C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, 7, 15 (footnote).

57 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 42.

58 C. Schmitt, *Über diedrei Arten*, 17, 19.

59 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 22; this classic reproach can already be found in Hegel.

60 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 42–3.

61 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 47; Anticipating he later explicit anti-Semitism, C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 9.

62 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 13.

63 C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, 45: all law is the law of a certain people.

64 C. Schmitt, *Über diedrei Arten*, 60, 62.

law.[65] Hegel in particular made clear the existence to which German legal thinking differs from liberal thinking and from positivism, realising as he did that the state should be protected against civil society.[66] Despite such fierce opposition, liberal-positivist legal thinking became predominant in Germany too. Fortunately, however, remnants of concrete-order legal thinking survived, so to speak, within the executive and within the Prussian army. Their resistance against abstract normativism manifested itself in the personal oath, with which loyalty between the leadership and the lower ranks within these institutions were confirmed. Within normativism such a personal bond cannot be understood. Schmitt did not point explicitly to the roots of normativist thinking prior to the Nazi takeover, but turned to it afterwards. According to his notorious 1936 *Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den Jüdische Geist* (German Jurisprudence in Struggle Against the Jewish Spirit), normativist thinking finds its roots in Judaism. Without their own territory, state or institutionalised church, Jews have only a legal existence.[67] As Jewish legal thinking had become dominant in the positivist era, according to Schmitt, German legal thought had to be cleansed from legality, abstract morality and normativism.[68] In this, legal scientists had the special task of meticulously mapping the influence of Jewish legal thinking in order to be able to avoid incorrect views on justice. For German lawyers, a Jewish writer had no authority, since 'the relationship of the Jew to our intellectual work (in the field of law) is parasitic, tactical, a trader's one'.[69]

[65] C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 45; C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, 13, 28, 31–2: the well-known quote 'An diesem 30. Januar (1933, Th.M.) ist Hegel gestorben' should be read in its context and does not at all mean that Schmitt rejected Hegel's constitutional ideas, as H. Marcuse suggests (in: *Vernunft und Revolution* (English orig., 1941), Darmstadt 1972, 368). In that same period, Cassirer defends republicanism (and normativism) by pointing at its (German) roots in Leibniz and Kant, see: E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburg 1929; See also Cassirer's critique on Hegel, in: *The Myth of the State*, 1994 (orig. 1945), 356.

[66] C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 47.

[67] C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 9.

[68] Jewish legal literature does not belong to a law library but rather to a collection of Judaica, C. Schmitt, Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, in: *Deutsche Juristen-Zeitung* (41) 1936, 1195. It is well-known that Schmitt ended his concluding remarks by quoting Hitler: 'In resisting the Jew, I fight for the work of the Lord'.

[69] C. Schmitt, Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, 1198; See also: W.E. Scheuerman, *Carl Schmitt. The End of Law*, Boston 1999, 114.

5. Consequences

The Nazi takeover marked the end of positivist thinking.[70] Schmitt considers the 'Enabling Act' of March 23, 1933 (Ermächtigungsgesetz) as the provisional constitutional law of the new Germany[71] and he observed an overwhelming recovery of Germany's concrete-order legal thinking,[72] aimed at the defence of natural social relations and therefore at defining the friends and enemies of the state.[73] In order to strengthen this process, Schmitt argued in favor of replacing the old dual structure of state and society by a new construction consisting of the three elements of state, movement and people, within which the state merely acts as an organ of the Führer and the movement.[74] What this boils down to becomes clearer when focusing on three examples taken from the legal realm.

Firstly, concrete-order legal thinking brings about a change with regard to the task of the judiciary and its independence. Without the emphasis on well-defined and well-delineated norms, so-called open norms, such as good morals, good faith, the public interest and the public order enter into various fields of law. Legal positivism would regard that as a threat to legal certainty, since the meaning of these broad norms in concrete cases must now be determined at the discretion of individual judges. In a sense, this would also conflict with the judiciary's independence, as their independence from the legislator and executive is conditioned upon their strict dependence on the law.[75] Schmitt, however, sees no objections to the introduction of open norms. The legal indeterminacy it creates must be used to introduce a completely new way of legal thinking, to be articulated in so-called guidelines for legal practice.[76] By means of these guidelines the judiciary, so Schmitt argues, can be bound to applying these open norms in accordance with the new legal thinking. Without such a requirement, judicial independence would indeed imply discretion and arbitrariness. Judges thus should apply open norms in the light of the ruling worldview, which means that a German judge should decide in accordance with national-socialist basic ideas. Open norms should not be interpreted in accordance with any random 'suprastatutory

---

70 E.g. In connection with Hitler's announcement (on the German Juristen-day in 1933: 'Von nun an gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Recht und Moral', quoted in H. Dreier, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Baden-Baden 1990, 182, footnote 123) Schmitt writes that 'our concept of law remains connected with justice and morality', in: *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, 16.

71 C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, 7.

72 For a clear overview: B. Rüthers, *Entartetes Recht, Rechtslehren und Kronjuristen im Dritten Reich*, München 1989, 63–76.

73 E.g. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, 44.

74 E.g. C. Schmitt, Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: *Juristische Wochenschrift* (63) 1934, 717.

75 C. Schmitt, *Die Verfassungslehre*, Berlin 1993 (orig. 1928), 133.

76 C. Schmitt, Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis, in: *Deutsches Recht* (3) (December) 1933, 201–202.

law', since that would make judgements subjective; rather the opposite should be the case. By means of open norms, judges, attorneys and legal scientists should consider themselves as directly and exclusively tied to National Socialism. This does not conflict with the so-called 'rule of law', because the meaning of this concept does not coincide with its liberal interpretation, namely as a means of ensuring legal certainty.[77] 'Rule of law' rather describes a state that is ruled by justice itself.[78]

Secondly, a new approach is also required concerning criminal law. The strict separation between a pure description of facts and their normative assessment by means of the criminal code is no longer acceptable. Such abstract distinction between fact and norm should be abandoned and concepts such as deceit, betrayal of the people, should be introduced in that code. Moreover, the distinction within that code between a general part dealing with its general concepts such as 'guilt', 'attempt' or 'complicity' and specific part defining specific criminal offences should be abolished, since it is illusionary to try and determine general concepts independently from concrete situations in life. It is wrong, therefore, to conceive of criminal statutes as pure norms to be applied to criminal acts as pure 'facts'. A criminal act is a breach or disruption of the concrete order, which ought to be remedied. The principle of 'nulla poena sine lege' should thus be replaced with another principle, which aims at punishing every criminal act: 'nulla crimen sine poena'.[79] The most adequate way of making this possible is by accommodating the first article of the Criminal Code to this principle, which has the following result: every act which is explicitly declared criminal, should be punished, but also all acts which the 'gesundenes Volksempfinden' deems criminal must be punished.[80]

Thirdly, concrete-order thinking requires a new approach regarding international law, on which Schmitt concentrates after having been forced to give up his leading position as a constitutionalist. Applying the distinction between friend and enemy to the field of international law, his critique of liberal 'normativism' shifts from Weimar to Versailles. Accordingly, he argues that international law should not be approached in an abstract manner, but rather by taking the perspective of the concrete situation of peoples and states. The end of World War I and the establishment of the League of Nations might suggest that 'international law' had finally matured, but this is a false impression, which finds its origin in

---

77 Here, Schmitt points at Radbruch as a representative, see: C. Schmitt, Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: *Juristische Wochenschrift* (63) 1934, 714.

78 C. Schmitt, Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis, in: *Deutsches Recht* (3) (Dezember) 1933, 202; Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: *Juristische Wochenschrift* (63) 1934, 718.

79 C. Schmitt, Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in: *Juristische Wochenschrift* (63) 1934, 714.

80 C. Schmitt, *Über die drei Arten*, 60, 18; See: Gesetz zur Änderung des Strafgesetzbuchs vom 28. Juni 1935, Reichgesetzblatt 1935 I, 839. See also: M. La Torre, A National-socialist on Crime and Punishment. Karl Lorenz and the so-called „Deutsche Rechtserneuerung", in: *Rechtstheorie* 1994 (25), 57–86.

the so-called Vienna doctrine of 'pure law'. In reality, 'Versailles' does not indicate a situation of peace, but a kind of imperialism that Schmitt nicely dubs 'demo-liberalism', as well as a series of insults, humiliations and discouragements addressed to Germany.[81] In his short 1937 'Total Enemy, Total War, Total State' Schmitt mentions all elements he will write about in the years to come. The Weimar Constitution is now depicted not only as a prime example of 'normativism' but also as embodying two conflicting constitutional ideals, the British and German. According to the former, the soldier should be placed under the authority of the civilian, whereas the latter aims at the reverse. So doing, Schmitt not only preludes the antagonism that would shortly after lead to the war with Britain, but also the contrast between land and sea, between Behemoth and Leviathan, a theme which he works on later. Additionally, Schmitt highlighted here Germany's geographically disadvantageous situation by which it was forced to strengthen its powers more than neighbouring countries.[82] Schmitt thus anticipates Germany's territorial claims in later years and he rejects the ideal of self-determination as an equal right of all peoples, large and small. In this regard he extensively discusses the United States' Monroe-doctrine, suggesting that the German 'empire' (Reich) like other 'empires' can justifiably claim a greater region (Grossraum).[83]

6. Conclusion

In the immediate aftermath of the Second World War, Schmitt was arrested and released by the Russians and then arrested again by the Americans. In all, he was imprisoned by allied troops for over 18 months and interrogated as a potential nazi-criminal, largely because of his writings on international law.[84] He defended

---

81 C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, 13, 26: See also, Th. Mertens, From 'Perpetual Peace' to 'The Law of Peoples'. Kant, Habermas and Rawls on International Relations, in: *Kantian Review* 6 (2002), 69–72.

82 C. Schmitt, Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, in: *Völkerbund und Völkerrecht* 4 (1937/8), 139–145; for an overview of Schmitt's developments on 'international law' see: J.P. McCormick, Carl Schmitt's Europe, in: C. Joerges, N. Ghaleigh (eds.), *Darker Legacies of Law in Europe*. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions, Hart 2003, 133–141.

83 C. Schmitt, Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte (1939), in: C. Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, Arbeiten aus den Jahren 1916–1969, Berlin 1995, 283. Schmitt does not use the concept of 'Lebensraum'. For a discussion on the Nazi-connection, see e.g.: A. Carty, Carl Schmitt's Critique of Liberal International Legal Order Between 1933 and 1945, In: *Leiden Journal of International Law* (14) 2001, 25–76, and (rather convincingly) A. Gattini, Sense and Quasisense of Schmitt's Grossraum in International Law – A Rejoinder to Carty's 'Carl Schmitt's Critique of Legal International Order", in: *Leiden Journal of International Law* (15) 2002, 53–68.

84 R. Kempner, *Das Dritte Reich im Kreuzverhör*, München 1969, 293–300. Subsequently, Schmitt was used by the allies to successfully bring damage to the credibility of Erich

himself by pointing out the purely scientific nature of his writings, yet describing himself to the Nuremberg prosecutor Kempner as 'an intellectual adventurer'.[85] In the end, Schmitt was not prosecuted, according to some, because his interrogators did not know much about his anti-Semitism and his 1936 Jewish Conference.[86] In his post-war, resentful *Glossarium*, Schmitt tries to rewrite his biography and calls Jaspers and Radbruch the intellectual pin-ups of the Americans, as they were dealing with Germany's criminal past in *The Question of Guilt* and *Statutory Injustice and Suprastatutory Law*.

Schmitt's career is part of the very interesting history that can be told about German jurists in the 20th century. During his long life, he lived through several legal regimes: the end of 'Wilhelmian Kaiserreich'; the First World War in which the German people engaged in enthusiastically defending 'Kultur' against 'civilisation'; the unstable Weimar Republic; the Third Reich, when Schmitt found himself in what Stolleis nicely called the 'belly of the Leviathan';[87] and finally the Bonn Republic. Had Schmitt lived just a bit longer, he would have welcomed the refounding of German sovereignty following reunification. What does his history teach us? Some argue that Schmitt should not be taken seriously because of the 'reductio ad Hitlerum'. Others gloss over his support of the Nazi movement and argue that his scientific work can be appreciated nevertheless.
Neither of these approaches is satisfying and one probably has to seek a middle course. I would think that the following two elements form part of the answer as to what can be learned. Firstly, this history informs us how legal and philosophical views are intimately intertwined with the public debate concerning important societal problems. Participants in this debate aim at convincing their audience of what they regard as answers to these problems. The legal and philosophical views formulated by Schmitt and others can therefore be seen as theoretical justifications of their political choices. The convincing power of these choices, one could say their 'illocutionary force', becomes stronger the more coherently and consistently these views can be presented and embedded in a worldview.[88] The second element immediately follows: the values of parliamentary democracy and the liberal rule of law are nowadays presented as the core of European identity. Yet it is worthwhile to realise that many Germans and non-Germans, many intellectuals and ordinary citizens did not hesitate to opt for a society based on identification of the enemy and on the rejection of a society based on compromise. When con-

Kaufmann, one of the defence counselors of former secretary of state Von Weizsäcker, see: Ingo Müller, *Furchtbare Juristen*, 53.

85 Claiming on another occasion: 'Ich habe den NS-Bazillus getrunken, aber er hat mich nicht infiziert', quoted e.g. in: H. Pünder, Carl Schmitt als Theoretiker der Macht, 32.

86 Strong indications exist that Schmitt's anti-Semitism survived the end of the Nazi-regime.

87 M. Stolleis, Im Bauch des Leviathan – Staatsrechtslehre im Nationalsozialismus, in: M. Stolleis, *Recht im Unrecht*, Frankfurt am Main 1994, 126–146.

88 I agree with: Quentin Skinner, Meaning and Understanding in the History of Ideas, in e.g. J. Tully (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton 1988, 29–67; See also: D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, 5.

sidering Europe's future, we should not only have an eye for the 'partially shared' traditions like Roman law, political democracy, parliamentary institutions, Judeo-Christian ethics,[89] but also for Europe's darker legacies[90], to which Schmitt's thinking and that of many others belong.[91]

[89] A.D. Smith, National Identity and European Unity, in: P. Gowan and P. Anderson (eds.), *The Question of Europe*, New York, London 1997, 334.

[90] E.g. Europe as the alternative to 'melting pot' of liberalism and bolshevism, see: A. Carty, Carl Schmitt's Critique of Liberal International Legal Order Between 1933 and 1945, 41. 'Europe' as an alternative to both West and East, see also: M. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, Tübingen 1953 (orig. in 1935), 29; Idem, Brief über den 'Humanismus', in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main, 1976, 340–1.

[91] See e.g. C. Joerges, N. Ghaleigh (eds.), *Darker Legacies of Law in Europe*.

Hélène Laffont

Zur Rezeption Bachofens im Nationalsozialismus.

Der wiederholte Verweis auf das Werk J.J. Bachofens in nationalsozialistischer Zeit führt selbstverständlich zu der Frage nach den Gründen eines solchen Interesses: vermochte Bachofens Gedankenwelt in den Augen der NS-Ideologen dem von ihnen beklagten Ungenügen der „Wissenschaftskultur" entgegenzuwirken? Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch aufzuzeigen, wie die nach dem Baseler Juristen der Entwicklung der Menschheitsgeschichte zugrundeliegende Grundpolarität weiblich/männlich in die NS-Ideologie Eingang gefunden hat. Es gilt nämlich nachzuprüfen, in wie weit mutterrechtliche Gesinnungen, bei denen der Begriff des „Bluts" eine zentrale Stellung einnimmt, im NS-Denken wieder lebendig geworden – etwa mit Rosenbergs „Religion des Blutes" verwandt – sind und auf welche Art solche Anschauungen, die sich auf den chthonischen Ursprung berufen, neben dem Ausdruck der väterlichen Gewalt im NS-Staat geltend gemacht wurden. Sicher bietet Bachofen in seiner Darstellung des Mutterrechts eine Weltanschauung, die der christlichen, bürgerlichen Moral entgegengesetzt ist und daher für die NS-Denker anziehend war. Was haben sie von ihr übernommen? Waren deren juristische Implikationen mit den Fundamenten ihrer Ideologie vereinbar? Es wird sich herausstellen, daß sie, über die mystisch-philosophische Rezeption hinaus, Bachofen weitgehend in ihren Dienst gestellt haben, um eine Deutung der Zeit zu geben, die ihren politischen Zielen entgegenkam und die geeignet war, den „Mythos des 20. Jahrhunderts" zu schaffen, der ihnen als Weltanschauung und Geschichtsphilosophie dienen sollte.

I. Bachofens „Geschichtsphilosophie"

Als Professor für römisches Recht wandte sich Bachofen bald der Geschichtswissenschaft zu, beschloß aber, im Gegensatz zu den zeitgenössischen Historikern, zu den anderen Fächern Brücken zu schlagen und, statt sich der „kritischen" Methode zu bedienen, den „Stoff" als seinen „Lehrmeister anzuerkennen"[1]. Aus seiner Beschäftigung mit der Urzeit ging eine regelrechte Geschichtsphilosophie hervor.

Von einer ganzen Reihe von Polaritäten ausgehend (Tag/Nacht, Stoff/Geist, links/rechts), die mit der Polarität weiblich/ männlich verbunden sind,

---

1 Johann Jakob Bachofen, *Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht*, hrg. v. A. Baeumler, Halle, 1927, S. 34.

zeigt Bachofen[2], daß die Entwicklung der Menschheitsgeschichte aus aufeinanderfolgenden Phasen besteht, die mit der Vorrangstellung bald des einen, bald des anderen Pols einhergehen. Um die Mythen aus der uralten Zeit zu deuten, wendet er die einzigartige Methode der „Symbolschau"[3] an und entwickelt die These, daß der Vorherrschaft des Vaterrechts eine vorbereitende Etappe vorangegangen sei, in der das Mutterrecht, das Recht der Mutter Erde, des „Stoffes" geherrscht habe. Dabei habe jede sterbliche Frau eine Verkörperung von Demeter dargestellt. Diese Rechtszustände ergeben sich ihm zufolge aus der „chthonischen" Religion und liegen also einer Lebensordnung zugrunde, die vom kosmischen Leben abhängig ist und sich auf den Bereich des Irrationalen gründet. Da die Mutterschaft allein nachgewiesen werden kann, während die Vaterschaft ausschließlich auf dem Prinzip der Vermutung beruht, erfolgt die Übertragung von Name und Erbe nach mütterlicher Abstammung. Und weil erst die Geburt des Sohnes auf Existenz und Wirkung des Mannes schließen läßt, erscheint die Frau als die Offenbarerin des Mysteriums der Zeugung. Dies gilt vorzüglich während der ersten Stufe des Mutterrechts, die durch Hetärismus und Sumpfleben[4] gekennzeichnet ist und deren Vorbild die ägyptische Erde ist, die sich beständig nach der Befruchtung durch das Nilwasser sehnt. Die zweite Stufe des Mutterrechts stellt ein schon entwickelteres System dar – vor allem durch die Einführung der Ehe, die jedoch als Verletzung der Rechte der Muttererde angesehen und deswegen durch den Hetärismus der Hochzeitsnacht gesühnt wird[5]. Dabei hat das weiblich-mütterliche Prinzip immer noch den Vorrang.[6] So ergibt sich die vorrangige Stellung des weiblichen Prinzips bei Bachofen aus dem ersten Er-

---

[2] J.J. Bachofen, *Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*, hrg. v. Manfred Schröter, München, zweite Auflage 1956. Der Band enthält fast das gesamte *Mutterrecht* sowie Auszüge aus *Die Gräbersymbolik der Alten, Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie, Das lykische Volk, Die Sage von Tanaquil*.

[3] Er deutet u.a.die auf den Grabdenkmälern stehenden Symbole.

[4] Bachofen, *Der Mythus*, S. 259: „... die Naturzeugung, wie sie sich im Sumpfe darstellt, also wilde, ehelose Geschlechtsverbindung mit ausschließlicher Beachtung des stofflichen Muttertums"; siehe auch *Der Mythus*, S. 254: „das reine ius naturale der ununterschiedenen Geschlechtsverbindung".

[5] Diese Stufe nennt Bachofen „die Ehe mit Gynaikokratie" (*Der Mythus*, S. 254). „Auf den Kosmos übertragen", entspricht sie dem Mond, denn dieser ist „androgyn, ... weiblich gegenüber der Sonne, männlich hinwieder gegenüber der Erde, dieses aber nur in zweiter Linie, erst Weib, folgeweise auch Mann. ... Durch solche Doppelnatur entspricht er der Ehe mit Gynaikokratie: der Ehe, weil in ihm sich Mann und Frau verbinden; der Gynaikokratie, *weil er erst Weib, dann Mann ist, also das weibliche Prinzip zur Herrschaft über den Mann erhebt*." (*Der Mythus*, S. 255).

[6] So formuliert es Bachofen auf S. 254 (ibid): „Aus dem stofflichen ius naturale ist *das Vorwiegen der mütterlichen, stofflichen Geburt* mit allen ihren Folgen, dem Vererben der Güter in der mütterlichen Linie und dem ausschließlichen Erbrecht der Töchter beibehalten".

scheinen der Frau auf Erden[7] und aus dem „Prinzipat des gebärenden Muttertums", aus dem Symbol des Lebens also, das die gebärende Mutter darstellt.[8]

Dieses gynaikokratische Zeitalter bildet für Bachofen eine absolut notwendige Stufe in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte, insofern der Frau die Aufgabe zukommt, die Völker mütterlich und wohlwollend bis zur Reife zu führen[9]. In diesem Sinne bezeichnet er sie als „die Erzieherin der Menschheit". Diese Periode ist aber für ihn nicht die höchste und letzte. Zur Reife gelangt, geraten nun die Völker unter das Vaterrecht. Diesen Übergang hat Aeschylus zum Thema seiner Tragödie *Orestie* gemacht, in der der Kampf zwischen den Verteidigern der beiden Geschlechter inszeniert wird und auf welche Bachofen sich nachdrücklich beruft[10]. Seine Interpretation dieses Werks hebt die innige Verbindung von Blut und Mutterrecht besonders hervor. Orest, der seine Mutter ermordet hat, welche ihrerseits ihren Ehemann, Orestes Vater, getötet hatte, wird von den rachevollen Göttinnen der Erde, den Erinnyen, vor Gericht gestellt. Sie fordern seinen Tod, denn laut Mutterrecht kann der Muttermord, da es sich dabei um dasselbe Blut handelt, während der Ehemann eines anderen Blutes ist,[11] nicht abgebüßt werden. Das Blut des Muttermörders soll also von der Erde aufgesogen werden. Orest wird aber von dem Lichtgott Apollo und der mutterlosen Athena, die das Vaterrecht vertreten, verteidigt: Da er seinen Vater nur rächen wollte, soll er freigesprochen werden. Am Ende siegt nun das Vaterrecht[12]. Dieser Verweis Bachofens auf die *Orestie* zeigt seine Auffassung von einem Fortschritt innerhalb der Menschheitsgeschichte. Bei ihm wird das Christentum den Triumph des Geistes, d.h. des Vaterprinzips bedeuten.

Mit dem „Prinzipat des gebärenden Muttertums" hängt eine vorchristliche Auffassung von der Ewigkeit als von einer unaufhörlichen Erneuerung[13] des Lebens durch das Wechselspiel von Geburt und Tod [14], die in ihrer komplementären Bedeutung aufgefaßt werden, zusammen. Diese weitreichende Auffassung

---

[7] Siehe *Der Mythus*, S. 127: „Das Weib ist das Gegebene, der Mann das aus ihr erst Gewordene."

[8] Auch so formuliert: „Auf dem Gebiete des physischen Lebens steht ... das männliche Prinzip an zweiter Stelle. ... Darin hat die Gynaikokratie ihr Vorbild und ihre Begründung." (*Der Mythus*, S. 127).

[9] Siehe u.a. *Der Mythus*, S. 237: „Alles vereinigt sich, die erste Erhebung des Menschengeschlechts an das Weib anzuknüpfen. ... so verkündet das höhere Recht des schwächern Weibes den Sieg gemilderter Sitten. Von dem Weibe erzogen, reift das Menschengeschlecht heran ..." Dabei fällt die unchristliche Einstellung deutlich auf, die der Christ Bachofen vertritt, wenn er sich mit der „alten Welt" beschäftigt.

[10] *Der Mythus*, S. 146ff.

[11] Im *Mythus*, S. 159, zitiert Bachofen die entsprechende Stelle aus der *Orestie*:: „Sie (Klytemnestra) war dem Manne nicht *blutsverwandt*, den sie erschlug."

[12] Diese Bezugnahme auf die *Orestie* findet sich bei den NS-Ideologen wieder.

[13] In der Sprache Bachofens: „Verjüngung".

[14] Siehe *Der Mythus*, S. 128: „nur durch immer wiederholtes Gebären kann der Erdstoff der sichtbaren Welt, ihrem Kinde, ... Unvergänglichkeit sichern."

vom Leben, die die Abschaffung der Grenze zwischen Leben und Tod – und nicht, wie in der christlichen Lehre, die Überwindung des Todes – voraussetzt, entspricht einem Gesetz des demetrischen Mutterrechts[15], das bei Bachofens Wiederentdeckung in nationalistischer Zeit auch wieder aufgenommen und schon von A. Schuler zur Grundlage alltäglichen Erlebens gemacht wird.

II. Bachofens „Auferstehung": Die für die NS-Ideologie verwendbare Rezeption Bachofens bei Schuler und Klages

Während Bachofen zuerst von linksorientierten Denkern[16] gelesen wurde, die in den vorhellenischen Gynaikokratien eine Art Präzedenzfall für die von ihnen ersehnte Frauenemanzipation zu finden meinten, erlebte er um die Jahrhundertwende, nachdem er einige Zeit in Vergessenheit geraten war, von seiten der Konservativen und der nationalistisch und völkisch gesinnten Kreise, eine sog. „Auferstehung": seine Suche nach den Urquellen der Menschheit und seine romantisch gefärbte Schilderung der irrationalen Kräfte der Urzeit fielen zusammen mit ihrer Sehnsucht nach germanischen Werten. In diesem Sinne spricht W. Benjamin[17] von einer neuen Äußerung jener ursprünglichen Kräfte, die nun der Bachofen-Begeisterung zugrundelägen. Bei dieser Neuentdeckung Bachofens wird aber – so Benjamin – dessen naturalistische Metaphysik[18], die sich noch auf das Studium historischer Mythen stützt, namentlich von Schuler[19], der sich an das

---

15 Dieser Ausdruck bezieht sich auf die zweite Stufe des Mutterrechts, die „eheliche Gynaikokratie" oder „vollendete Gynaikokratie" und wird von Bachofen (*Mutterrecht*, S. 22) folgendermaßen definiert: „das Gesetz des demetrischen Muttertums, das ... durch das Wechselverhältnis von Tod und Leben den Untergang als die Vorbedingung höherer Wiedergeburt ... darstellt."

16 Friedrich Engels: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats", Berlin 1953. Beeinflußt sind auch A. Bebel und P. Lafargue.

17 W.Benjamin, *Johann Jakob Bachofen, Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien, Gesammelte Schriften* II. I (S. 219–233), hrg v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M.,1977, weist auf Bachofens Darstellung der Vorzeit hin: „un tableau de la préhistoire qui mettait au premier plan les forces irrationnelles dans leur signification métaphysique et civique. ...(il) devait un jour présenter un intérêt supérieur pour les théoriciens fascistes, ... Tel un volcan ..., elle (son oeuvre) a présenté pendant un demi-siècle un masse imposante mais morne jusqu'à ce qu'une manifestation nouvelle des puissances qui l'avaient engendrée parvînt à en changer l'aspect ..." (Der Text steht in französischer Sprache in den Gesammelten Schriften.)

18 Bachofen bezeichnete die von ihm vorgenommene Mythendeutung als „Naturforschung".

19 Benjamin (*J.J. Bachofen*) schreibt auf S. 228: „Il appert qu'une telle théorie qui considère la religion comme le levier cardinal de l'histoire mondiale doit aboutir au plus pur mysticisme." ... „Cet aboutissement mystique des théories de Bachofen se manifeste en particulier dans l'ésotérisme qui a coïncidé avec la „redécouverte" de Bachofen et qui a constitué un apport important au fascisme allemand. Il faut citer ici Alfred Schuler. ..."

Innerste im Menschen, an die Seele[20] wendet, mystisch[21] verarbeitet: vergeistigt wird der „Prinzipat des gebärenden Muttertums", indem das Mysterium der Zeugung nicht mehr als sich im mütterlichen Leib, sondern in der Seele („Schwangerschaft der Seele") vollziehend betrachtet wird.[22] Dieses Ersetzen der Frau-Mutter-Gestalt durch die „Seele" bedeutet schon eine Abweichung von der ursprünglichen Bachofenschen Theorie. Das heidnische Mysterium der unaufhörlichen „Verjüngung" des Lebens wird nun auch in seiner esoterischen Auffassung wahrgenommen.

Schuler,[23] der sich als „ultimus paganorum" empfand, verwarf die christlichen Züge in Bachofens Werk vollkommen.[24] Bei ihm tritt deshalb eine durchaus heidnische Mystik auf: keine Hinterwelten, kein Jenseits; die Mysterien befinden sich in der Aura der sich verklärenden Sinnenwelt[25]. Um die Erneuerung des Lebens[26] zu versinnbildlichen, greift er zu viel geheimnisvolleren Symbolen als Bachofen, zu hermetischen, wie etwa der Swastika. Zugleich tritt ein bedeutungsvoller Wandel in seiner mystischen Verarbeitung der Bachofenschen Theorie auf: denn Schulers Mystik entstammt als esoterische Lichtlehre der Orphik, die apollinischer Herkunft ist. Das Leben wird also nicht mehr durch die Muttererde, d.h. durch die gebärende Mutter symbolisiert, sondern durch das Licht (wovon

---

20 S. Bachofen: „Zwischen den beiden Extremen liegt eine Mittelstufe ..: Es ist ... die der ‚Psyche' zwischen ‚Körper, und ‚Geist', *Der Mythus*, S. 259.

21 "Mystisch" bezieht sich allgemein auf die Fähigkeit eines Menschen, einen unmittelbaren seelischen Kontakt mit dem Göttlichen herzustellen, mit ihm eins zu werden. In seiner Einführung zu dem von ihm herausgegebenen Werk Alfred Schulers *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß (1865–1913)*, Leipzig 1940, schreibt Klages: „Wohl hat er mit den sog. Mystikern gemein das Kreisen des Denkens um Geheimnisse des Innern, mit den Mystagogen den Willen, an offenbarten Geheimnissen neues Leben zu entzünden ..." (S. 93) und weist darauf hin, daß die Symbole „in empfängnisbereiten Seelen Zustände" erzeugen, „aus denen ...Gewißheiten hervorgehen." (S. 94)

22 Bei Schuler und Klages – letzterer betrachtet die Seele als den „Sinn des Leibes" – knüpft wohl der Begriff der Seele an die zur Zeit Homers geltende Auffassung an, nach der sie, so wie der Leib, aus Fleisch und Blut bestand, also des „Stoffes" noch teilhaftig war, wenn auch in ganz feiner Gestalt, und folglich dem Chthonischen verwandt. Die orphische Lehre brachte den Dualismus von Leib und Seele.

23 Alfred Schuler (1865–1923) gehörte mit Klages zu den sogenannten „Kosmikern" um Stefan George.

24 L. Klages, Einführung zu *Alfred Schuler, Fragmente und Vorträge*, a.a.O., Anmerkungen, S. 288.
Schuler und Klages betrachteten Judentum und Christentum als patriarchale, mithin lebenszerstörende Lehren. (Vgl. dazu die Einleitung von B.Müller zu dem von ihm hrg. Werk von A. Schuler, *Cosmogonische Augen*, Ges. Schriften, Paderborn 1997, S. 29.)

25 Eine Art Neopaganismus.

26 Schuler schwebte, Klages zufolge, „die *Erneuerung des Lebens in der Gemeinschaft*" vor. Vgl. Klages in seiner Einführung zu den *Fragmenten und Vorträgen* Schulers, Leipzig 1940, S. 102.

etwa die von Schuler sogenannten „Sonnenkinder“[27] zeugen), das geistiger Natur ist, das heißt dem männlichen Prinzip entspricht. Mittels einer Wanderung durch den Bereich der Mystik ist man also unmerklich von der Verherrlichung des mutterrechtlichen zu der des für Bachofen als vaterrechtlich geltenden Prinzips, bzw. zum Verschmelzen der beiden Prinzipien übergegangen[28], denn in Wirklichkeit geht die „Quintessenz“ des Lebens im mystischen Erlebnis der „Blutleuchte“ aus der gleichzeitigen Anwesenheit des mütterlichen Stoffes (in der Gestalt des Blutes) und des väterlichen Lichts hervor. Jene einheitliche Substanz, aus der sowohl der Himmel als auch die Erde bestehen und die „ihren Sitz“ im Blut[29] hat, läßt bei wenigen Ausnahmemenschen, die Schuler „Sonnenkinder“, „Lichtbringer“, „Auserwählte“ nennt, in Augenblicken der Inspiration das Blut leuchten. Wenn „das Blut leuchtet“ – darin liegt der Kern des mystischen Erlebnisses – erneuert sich das Leben. Als Symbol für die Vereinigung des männlichen mit dem weiblichen Prinzip gilt bei Schuler der Hermaphroditismus, der die Voraussetzung für die „Schwangerschaft der Seele“ darstellt.[30] Damit wird der Begriff des „Gebärens“ in seinem eigentlichsten Sinne in den Schatten gestellt. Die Geburt des Kindes wird durch die „Lichtgeburt“, durch das Hervorgehen des Lichts aus zwei in demselben Wesen vereinten Polen ersetzt. D.h.: Die gebärende Mutter als Symbol des Lebens wird durch die „Essenz“, durch die „Swastika“ abgelöst. In Schulers Mystik versöhnen sich also die Gegensätze: der Dualismus Stoff/Geist wird in Ausnahmeaugenblicken überwunden. Somit taucht also eine erste Abweichung in der Übernahme der Bachofenschen Theorie auf, die in der auf den „Mythos des 20. Jahrhunderts“ ausgerichteten NS-Ideologie ihren konkreten Niederschlag finden wird. Zu Schulers mystischer Überarbeitung der Bachofenschen Lehre gehört auch der Gedanke des *Wechselverkehrs* zwischen Lebenden und Toten[31]. Auch hier liegt der Einfluß Bachofens, der die Einheit zwischen Leben und Tod als ein Merkmal der antiken Religion enthüllt hat, wiederum auf der Hand. Für Schuler sind die Toten „die eigentlich Seienden“ und das Totenreich das wahre Leben. Das Leben quillt aus der sich ständig erneuernden Beziehung der „Gegenwärtigen“ zu den Toten: In der „Blutleuchte“ wird „die Seele ... eins ... mit der Seele des Alls und ... mit der Es-

---

27 Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge*, hrg. v. Klages, a.a.O, S. 215.

28 Dies entspricht dem Wandel, der mit der Orphik eingetreten ist, so wie sie von Bachofen beschrieben wird: „Überwunden ist das Muttertum. ... Das mütterliche Ei ist nicht mehr das Prinzip des Lebens, über ihm waltet befruchtend die Sonnenmacht, deren Natur es selbst angenommen hat.“ (*Der Mythus*, S. 258)

29 „als ihren Sitz das Blut“, A.Schuler, *Fragmente und Vorträge*, hrg.v. Klages, S. 160.

30 In seiner Einführung zu Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß (1865–1913)*, schreibt Klages: „... das Wort ‚hermaphrodisisch‘ (meint bei Schuler) die Bedingung seelischer Schwangerschaft ... Damit wird für Schöpfertum schlechthin das Vorhandensein *beider* Seelenpole ... in einnunddemselben Eigenwesen vorausgesetzt und für die der Geburt vergleichbare Schöpfung selbst der Pole Begattung.“, S. 102.

31 „... die Toten sind quintessentielles Leben.“ heißt es im zweiten Vortrag (A.Schuler, *Cosmogonische Augen*, hrg.v. B. Müller, a.a.O. S. 236).

senz der Gewesenen".[32] Dieses heidnische Verhältnis zum Tod wird sich ebenfalls in der NS-Ideologie wiederfinden, so daß ihr Schuler in mehrfacher Hinsicht den Weg geöffnet haben wird.

Bachofens Einfluß geht auch deutlich aus *Der kosmogonische Eros* hervor, in dem *Klages*, nach Benjamins Ansicht,[33] den der chthonischen Religion zugrundeliegenden Gedanken zum philosophischen System ausgearbeitet hat. Seine „Urbilder" hat er, wie Schuler, den mystischen Lehren der Orphik entnommen: der elementare Eros, der „Eros Kosmogonos"[34] entspringt aus dem silbernen Weltei. Er wird von Klages als der „Dämon planetarischer Schwangerschaft und ewiger Wiedergeburt"[35] bezeichnet: was erneut, der Theorie Bachofens entsprechend, eine heidnische Auffassung von der Ewigkeit, von der Einheit von Leben und Tod, verrät.

Von hermaphroditischer Beschaffenheit verbindet der Eros aber die Pole der Welt und bedeutet daher, Bachofens Theorie widersprechend, Fülle. Wie bei Schuler weicht hier die gebärende Mutter als Symbol des Lebens einem hermaphroditischen Wesen, selbst wenn das Bild der Schwangerschaft – diesmal auf den Eros bezogen – beibehalten wird. Mystisch definiert Klages den Eros noch als „das unaufhörliche Offenbarwerden dessen, was unaufhörlich aus verborgenster Seele quillt".[36] Innerhalb des kosmischen Lebens bildet die Seele bei ihm eine komplementäre Polarität mit dem Leib, also mit dem Stofflichen, während der Geist als „Widersacher der Seele", der sie vernichtet, den Menschen daran hindert, die Stimmen des Alls zu vernehmen. Später wird von Rosenberg gerade mittels des Seelenbegriffs, dem Klages hier in seiner mystischen, den Begriff des Leibes stellvertretenden Verwendung eine große Bedeutung beimißt, der Begriff der „Rasse"[37] in die NS-Ideologie eingeführt werden. Dieser Begriff wird die eigentliche Perversion der Bachofenschen Theorie herbeiführen.

---

[32] So Schuler in seiner von Klages zitierten Einführung zu Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge*, S. 116.

[33] So schreibt Benjamin: „Dans „Eros Cosmogonos Klages trace le système naturel et anthropologique du chthonisme." In: *Johann Jakob Bachofen*, *Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien*, a.a.O., S. 229.

[34] Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Bonn, 1963, S. 36: „Aus ihm entspringt der leuchtende Gott Phanes-Eros-Dionysos ...".

[35] ibid. S. 37. Hier fällt die unmittelbare Verbindung zwischen dem Eros und dem mütterlichen Prinzip auf.
Außerdem taucht in Phlya, wo gerade Demeter verehrt wird, der Eros als Mysteriengott auf; mit Dionysos, Osiris, Serapis, gehört er zum Gefolge der großen Mütter, Kybele, Astarte, Aphrodite, Isis, Demeter, Magna Mater, etc.

[36] Ibid. S. 57.

[37] Siehe die Definition der „Rassenseel bei Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, München 1935, S. 2. Übrigens nimmt Rosenberg, um den Unterschied zwischen unhistorischen und historischen Völkern zu erklären, einen Unterschied in der Art des Fühlens an. Den nordischen Völkern verdankt die Menschheit, nach seiner Meinung, die chwärmerische Seelenliebe".

Während Schuler sich nicht in erster Linie mit der Entwicklung der Menschheit befaßt, fällt Klages ein dem Bachofenschen vollkommen widersprechendes Urteil über den Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht, das für ihn tatsächlich einen Verfall bedeutet. Die Menschheitsgeschichte zeigt zwar den Kampf im Menschen zwischen Leben und Geist, dem bei Bachofen der Kampf zwischen Stoff und Geist entspricht. Aber während Bachofen den Sieg des väterlichen Prinzips, des Geistes billigt, erscheint dieser bei Klages als der Feind schlechthin. Die aufeinanderfolgenden Perioden in der Entwicklung der Menschheit – die, Bachofen entsprechend, mit der jeweiligen Herrschaft der Pole männlich/weiblich zusammenhängen – bilden diesmal eine absteigende Linie: In der Vorgeschichte herrschte die Seele; in der Geschichte herrscht der Geist; in der dritten Epoche wird „die scheinlebendige Larve", also eine Maske, herrschen. Der Übergang von der Herrschaft der Seele zu der des Geistes wird als Muttermord bezeichnet, wobei Klages sich seinerseits auch auf die von Bachofen kommentierte *Orestie* des Aischyllos[38] beruft: „aus dem Leichnam der erschlagenen Mutter erhebt sich unerbittlich die ‚Rache der Erinys'"[39]. Bachofens Einfluß ist also unverkennbar, selbst wenn ihre gegensätzliche Haltung dem Christentum gegenüber sie zu einer einander widersprechenden Beurteilung der Menschheitsentwicklung führt. Die Rache der Erinnyen, die weder in der *Orestie* noch bei Bachofen zu finden ist, wird von Klages zum Ausdruck gebracht: Der Muttermord wird nämlich in dem Augenblick, da die Larve siegt, durch den Untergang der Menschheit gesühnt.

Obwohl Klages der Bachofenschen Theorie in vielen Punkten treu bleibt, findet man bei ihm, wie bei Schuler, gerade die Abweichungen, welche der NS-Ideologie willkommen sein werden. Während die mit dem Vorrang der Frau verbundenen Rechtsverhältnisse in seiner philosophischen Konstruktion keinen Platz finden, stehen männliches und weibliches Prinzip in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander, das im esoterischen Bereich der Mystik, im Innersten der Seele, wohl zustandekommen mag, mit Bachofens Metaphysik aber, die den Geschlechterkampf als einen Kampf voraussetzt, „der zwischen beider Geschlecht um den Vorrang geführt wird",[40] unvereinbar zu sein scheint .

---

[38] Die Vertreter der NS-Ideologie werden sich auch reichlich auf diesen von Bachofen kommentierten Text berufen.

[39] L. Klages, *Der kosmogonische Eros*, S. 62.

[40] *Der Mythus*, hrg. v. M. Schröter, S. 258.

III. Die Rezeption Bachofens bei den NS-Ideologen. Baeumlers Bachofen-Rezeption: von der Übereinstimmung zur Verdrehung der Theorie

In seiner *Einleitung* zu den unter dem Titel *Der Mythus von Orient und Occident* 1926 von M. Schröter herausgegebenen umfangreichen Auszügen aus Bachofens Werk sowie in seiner aus dem Jahre 1927 stammenden *Einführung* zur *Selbstbiographie* Bachofens tritt Baeumlers zukünftige Einstellung zum Nationalsozialismus noch nicht deutlich zutage. Doch mag sein vom zentralen Moment der Bachofenschen Theorie[41] abweichender Standpunkt einer Vermengung zwischen jenen materialistichen, von einer vorchristlichen Moral geprägten Werten und den amoralischen Leitgedanken der NS-Ideologie die Tür geöffnet haben. Sie wird zur Perversion von Bachofens Denken führen und Thomas Manns hellsichtige Bemerkungen rechtfertigen,[42] mit denen er die hinter Baeumlers Gelehrtensprache verborgene Aktualität entlarvt. Als 1929 der Aufsatz *Bachofen und Nietzsche* veröffentlicht wird,[43] geht Baeumler schon entschiedener von manchen Voraussetzungen einer antibürgerlichen Ideenwelt aus.

Der den NS-Ideologen willkommene Widerspruch zwischen Bachofens Metaphysik und der damaligen Wissenschaftskultur geht namentlich aus dem *Chthonisch, dionysisch, apollinisch* betitelten 3. Kapitel von Baeumlers *Einleitung* zum *Mythus* hervor. Darin greift er das Kernproblem auf, indem er, Bachofen folgend, zwei Geschichtsauffassungen und deren entsprechende Forschungsmethoden einander entgegensetzt. Während die Mängel der „wissenschaftlichen Geschichtsschreibung" darin bestehen, daß sie sich bloß auf Tatsachen stützt, die sie feststellt, wobei sie Einzelheiten „ausgräbt" und sie chronologisch „organisiert", spricht Bachofens eigene „romantische Philosophie der Geschichte" durch ihre irrationale Methode der Symboldeutung – mit der er die vorzeitlichen Mythen an den Tag bringt – Baeumler ganz besonders an. Anstelle der „kritischen" Methode, anhand deren der Historiker die auf das Fehlen von Quellen zurückzuführenden „großen Lücken" „mit den Schattengestalten eines abstrakten Verstandesspieles"[44] ausfüllt, will Bachofen, wie Baeumler es begeistert be-

---

[41] Bachofen bestreitet den reinen Theoriecharakter seiner Überlegungen: „Die Unterordnung des Geistigen unter physische Gesetze, ... ist ... überhaupt keine Theorie, vielmehr ... Empirie und Spekulation zugleich, eine in der geschichtlichen Entwicklung der alten Welt geoffenbarte Philosophie. Alle Teile des alten Lebens sind von ihr durchdrungen, ... jeder Erhebung des Familienrechts liegt sie zugrunde." (J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht* (*Vorrede*), hrg. v. H-J. Heinrichs, Frankfurt/M. 1975, S. 51).

[42] Th. Mann, *Pariser Rechenschaft*, in: *Über mich selbst. Autobiographische Schriften*, 1926, Fischer Tagebuch Verlag, S. 309–312, kritisiert eine „Gelehrtenfiktion voller Tagestendenz, bei welcher es sich nicht sowohl um den Geist von Heidelberg, als um den Geist von München handelt".

[43] Im Verlag der Neuen Schweizer Rundschau.

[44] Baeumler zitiert Bachofen (*Der Mythus*, S. 10.)

tont, von der „Wirklichkeit" ausgehen.[45] Indem er den Mythus solchermaßen „gewinnt" [46], schreibt er die „innere Geschichte" der Völker aus ihren Erlebnissen heraus und gibt dabei deren Lebensgefühl wieder. Er deutet „unscheinbare Tatsachen", um „große symbolische Zusammenhänge"[47] zu zeichnen. Diese „romantische" Methode, die „große Zeiträume" betrachtet, um bei verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten parallele Ereignisse zu vergleichen, verbürgt in den Augen Bachofens, aber auch Baeumlers, mit größerer Sicherheit historische Wahrheit, als die traditionsgemäße „kritische" Geschichtswissenschaft. Denn wer die „kritische" Geschichte einer Epoche schreiben will, muß unvermeidlich zu Wahrscheinlichkeitskriterien greifen, und folglich das Risiko eingehen, die Wahrheit zu entstellen, da die Wahrheit der Geschichte weit über das hinausgeht, was menschliche Phantasie hervorbringen mag.[48] Um der Objektivität willen muß man dieses Unwahrscheinliche an der historischen Wahrheit berücksichtigen, das allein die Mythen dem Forscher erschließen.

Mit den durch Anwendung dieser Methode herausgestellten chthonischen Ursprüngen der Menschheit hängt Bachofens organische Auffassung des Staates zusammen, die Baeumler ebenfalls bejaht. Aus seiner *Einführung* zu Bachofens *Selbstbiographie* (1927) geht seine damals noch bestehende Übereinstimmung mit ihm hervor: der neueren Staatswissenschaft gegenüber, die den Staat als eine bewußte, für Baeumler verfallartige, Schöpfung des Menschen betrachtet, gilt die Staatsgemeinschaft nach der historisch begründeten Anschauung als „die Verbrüderung der Lebenden und der Toten, und derer, die noch geboren werden"[49], als „der unbewußte Ausdruck des Volksgeistes".[50]

Baeumler gefällt jene Verfahrensweise, die sich an das Gefühl, an die Intuition des Forschers, an seine Seele mehr als an seinen Intellekt wendet, denn sie eröffnet eine Dimension, die in der modernen Gesellschaft vermißt wird: das „Leben", das durch das „Blut"[51] symbolisiert wird und allein dem „Volk" zugänglich[52] ist. Hier sind wesentliche Stichworte der NS-Ideologie schon gegeben, al-

---

45 Aus Baeumlers *Einführung* zu Bachofens *Selbstbiographie*, Halle, 1927, S. 5: „‚Wirklichkeit' ist das Losungswort, mit dem der Basler Patrizier Bachofen gegen die idealistische und humanistische Rechts- und Staatsphilosophie zu Felde zieht."

46 Im Gegensatz zur Geschichte, die sich zumindest auf Fragmente stützt, ist „der Mythus (...) nicht gegeben, (...) ... Er muß in jedem Falle durch Deutung erst gewonnen werden." So Baeumlers *Einleitung* zum *Mythus*, S. CXCI.

47 Ibid. S. CLXXXVIII.

48 Bachofens Formulierung lautet: „Aber die höchste Dichtung, schwungreicher und erschütternder als alle Phantasie, ist die Wirklichkeit der Geschichte." (*Vorrede zum Mutterrecht*, *Der Mythus*, S. 19)

49 Bachofen, *Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht*, hrg. v. A. Baeumler, Halle, 1927, S. 54. Hier wird wiederholt eine vorchristliche (in der NS-Ideologie als antichristlich zu verwendende) Auffassung von Leben und Tod ausgedrückt.

50 Ibid. S. 55.

51 *Der Mythus*, S. CLXXXVII.

52 „Dem Volke ist diese wissenschaftliche Abstraktion fremd."

lerdings noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung, d.h. noch frei von jeder Sinnverdrehung.

Bei der Beurteilung der weiteren mit dieser Methode erzielten Ergebnisse nimmt jedoch Baeumlers bewunderndes Einvernehmen mit Bachofen ein Ende. Obwohl er sie als „die tiefste Wahrheit"[53] kennzeichnet, wirft er doch Bachofen vor, zweierlei miteinander „verquickt" zu haben: den der chthonischen Religion zugrundeliegenden Gedanken und das „Mutterrecht" im engeren Sinne, d.h. als historische Tat[54]. Gerade deswegen ist, so schreibt er im Aufsatz *Bachofen und Nietzsche*, Bachofens Werk unvollkommen. Baeumler anerkennt den juristischen Begriff eines mütterlichen Rechts nicht und hält den Vorrang der Mutterfamilie zur vorhellenischen Zeit[55] für einen bloß theoretischen. Er stimmt also nicht mit dem überein, was Bachofen „die Herrschaft des gebärenden Leibes" nennt, und hält die Bezeichnung der Frau als „den Mittelpunkt und das Bindeglied der ältesten staatlichen Vereinigung" für „eine falsche Annahme". Bachofen sei zu weit gegangen, als er im *Mutterrecht* „die erste Erhebung des Menschengeschlechts", „den ersten Fortschritt zur Gesittung und zu einem geregelten Dasein" auf das „Weib" zurückgeführt habe. Auf Aischyllos' *Orestie* ebenfalls zurückgreifend, behauptet Baeumler, daß die *Eumeniden* die Wirklichkeit der chthonischen Religion beweisen, aber eben nicht die der vorhellenischen Gynaikokratien.[56] Aus dieser Meinungsverschiedenheit heraus ergibt sich Baeumlers Uneinigkeit mit Bachofen, was die gesellschaftliche Stellung der Frau betrifft. Gerade diese abweichende Stellungnahme wird dann auch in der NS-Ideologie klar zum Ausdruck kommen.

Die Uneinigkeit zwischen Baeumler und Bachofen scheint mit einer je unterschiedlichen Auffassung vom Mythus im Zusammenhang zu stehen. Für Bachofen ist der Mythus die Geschichte der Vorzeit, auf die die geschichtliche Zeit ohne Unterbrechung folgt. Er ist also mit der Vorzeit innig verbunden und die Idee, die er darstellt, kann von den diese Periode prägenden historischen Tatsachen nicht getrennt werden – z.B. von der Einrichtung des Mutterrechts auf griechischem Boden. Baeumler hingegen beschränkt die Wahrheit des Mythus auf die ihn tragende Idee und läßt die Rechtsverhältnisse der Vorzeit als erdichtet beiseite: von Bachofens *Mutterrecht* übernimmt er also das Mütterliche, den

---

53 *Der Mythus*, S. 241.

54 S. Baeumlers *Einleitung, Der Mythus*, S. CXCIII: „Es wird immer zu bedauern bleiben, daß Bachofen den großen Gedanken einer Erlebniswelt mit dem historischen und juristischen Begriff des Mutterrechts verquickt hat."

55 Ibid. S. CXCIII u. CXCIV.

56 Auf S. CCXIX (ibid) so formuliert: „Daß die chthonische Religion mit der Idee des Muttertums und der Blutsverwandtschaft in engster Beziehung steht, wird durch die „Eumeniden" zweifelsfrei erwiesen. Was nicht erwiesen wird, ist das Mutterrecht als altattische Institution. ... Die chthonische Religion war eine Wirklichkeit Griechenlands."
Das Mutterrecht, wenn es schon existiert hat, gehörte zur Geschichte dieser Periode und war für Bachofen eng mit ihr verbunden. Nun aber besteht für Baeumler, der also Bachofens Auffassung vom Mythus nicht völlig zustimmt, kein Beweis für seine Existenz.

chthonischen Gedanken, jedoch nicht die daraus entstehende rechtliche Ordnung. Da er außerdem keine Kontinuität zwischen Geschichte und Vorzeit erkennt, läßt er den Bachofenschen Begriff der „gewordenen Rechtszustände" von dieser zeitlichen Grenze an de facto nicht mehr gelten. Was in der geschichtlichen Zeit geschieht, wird durch die in der Vorzeit waltenden Ideen nicht bedingt. Das wird es ihm ermöglichen, den Mythus selbständiger und allgemeiner zu fassen, so daß dieser sich mit seiner modernen Auffassung als einem ein Volk zusammenhaltenden Glauben vereinbaren läßt, mit der Auffassung der NS-Ideologie also. [57]

So wird Baeumler auch das Symbol vom Begriff des Mütterlichen trennen und es an die Schlüsselbegriffe seiner neuen Philosophie und der neuen Ideologie anknüpfen können: Mann, Männlichkeit, Soldat, Askese, die schließlich einen ausgesprochenen Gegensatz zu Bachofens naturalistischem Materialismus und den das Leben verherrlichenden Werten bilden; die gynaikokratische Stufe hat sich ja als eine Zeit des Friedens erwiesen. Was Baeumler hier bei Bachofen vermißt, wird er bei Nietzsche finden: den Krieger, den Helden, Heraklits agonale Metaphysik – als wahren Ausdruck des Dionysischen – den Willen zum Sieg, die Grausamkeit.[58] Die Rechtfertigung dieses agonalen Triebs bedeutet für ihn die Zerstörung der bürgerlichen Welt, deren Wertesystem eben diesen Trieb verurteilt. So führt Baeumler das bei Bachofen der chthonischen Gedankenwelt anhaftende Symbol in eine patriarchale Auffassung der Gesellschaft ein und trägt dabei zur Ausbildung einer neuen politischen Religion bei[59].

Doch soll von den Begriffen mütterlichen Ursprungs (Erde, Blut) nicht ganz abgesehen werden. Damit sie den Mängeln der modernen Wissenschaftskultur entgegenzutreten vermögen, werden sie in die Vaterrechtsgesellschaft mit aufgenommen, was eigentlich Bachofens Geschichtsphilosophie durchaus gerecht wird: nach dem Sieg des Vaterrechts kommt in einer Umkehrung des Kräfteverhältnisses dem mütterlichen Prinzip ein eingeschränkter Platz zu. Seine unterirdische Wirkung ist, nach Bachofen, im Hinblick auf das vorherrschende Vaterrechtssystem nicht nur wohltuend, sondern aufgrund seiner Lebenskraft einfach nicht zu beseitigen. Das beste Beispiel – sogar als Vorbild dienend – wird

---

[57] Zu der Zeit, da Baeumler den Aufsatz *Bachofen und Nietzsche* schreibt (1929), stellt der Mythus für ihn noch den Ausdruck einer uralten Menschheit dar; er ist einmalig und wahr, und kann daher nicht wieder geschaffen werden. Er kann also nicht in der modernen Zeit entstehen. Die germanische Mythologie in der Musik Wagners ist folglich für Baeumler ein Widersinn: er hält sie für dekadent. Hier sieht man zugleich, wie schwankend Baeumlers Auffassung noch ist und doch auch wie sehr er noch von der NS-Ideologie, mindestens punktuell, distanziert bleibt.

[58] S. den Aufsatz *Bachofen und Nietzsche*, in: A. Baeumler, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1937, Kap. 7.

[59] In Wirklichkeit schwankt Baeumler zwischen Bachofen und Nietzsche: der eine bringt ihm das Irrationale der mutterrechtlichen Dimension, der andere die jenseits der bürgerlichen Moral von dem Mann verkörperte Kraft zur Grausamkeit. Beide Aspekte werden sich in ihrer komplementären Beziehung in der Ideologie des Dritten Reiches wiederfinden.

von Schuler dargestellt: er zeigt, wie im römischen Imperium die mütterlichen Kräfte in der Gestalt der Gattin des Kaisers selber im Verborgenen die Ausübung der vaterrechtlichen, kaiserlichen Macht einzuschränken wußten. Baeumler aber wird diese chthonischen Begriffe, die er neben seiner Philosophie der soldatischen Erziehung doch noch berücksichtigt, aufgrund des Kontinuitätsbruchs, den er zwischen der Vorzeit – an die sie historisch gebunden sind – und der geschichtlichen Zeit feststellen will, um ihre echte Bedeutung und ihre juristischen Auswirkungen bringen und somit jenen „Zusammenhang" abschaffen, den der Mythus, nach Bachofen, der Geschichte verleiht.

So werden NS-Ideologie und NS-Staat jenes maßvolle Zusammenspiel entgegengesetzter Kräfte innerhalb des römischen Imperiums nicht nachvollziehen. Mit dessen Realität brechend, planen die NS-Ideologen hingegen eine ungleiche Zusammenwirkung der beiden, diesmal komplementären Pole. Der „gewordenen Rechtszustände" Bachofens beraubt, werden sich die Begriffe „Blut" und „Volk", an die auf widersinnige Weise der der „Rasse" angeschlossen wird, gesetzlos, ohne begründeten Beziehungspunkt, durch die staatliche Macht künstlich angeschwollen, entwickeln, und, so entwurzelt, der Vernichtung einer Rasse als Alibi dienen.

Rosenberg

Bachofens Einfluß ist unverkennbar, wenn Rosenberg im *Mythus des 20. Jahrhunderts,* namentlich im Kapitel über *Biologie und christliche Ehe*[60], der von R.A. Wieth-Knudsen[61] vertretenen Ansicht zustimmt, nach der es die germanischen Völker ohne Perioden der Vielweiberei[62] nie vermocht hätten, die Grundlagen der okzidentalen Kultur zu schaffen. Während aber die mutterrechtlichen Wurzeln der NS-Ideologie – die u.a. in den Begriffen „Stoff", „Erde", „Mutter", „Blut", „Volk" und in einer heidnischen Auffassung von Leben und Tod zum Ausdruck kommen- zweifellos von diesem Einfluß zeugen, weicht Rosenberg durch die Einführung des Rassebegriffs und der natürlichen Ungleichheit der Geschlechter von der Theorie Bachofens eindeutig ab.

---

60 Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, München 1935, S. 593.

61 R.A. Wieth-Knudsen, *Frauenfrage und Feminismus*, Stuttgart 1926.

62 Dies erinnert an die erste Stufe des „Mutterrechts", zur Zeit der „Weibergemeinschaft", vor der Einführung der Ehe.

Die Einführung des Rassebegriffs und die Entstellung von Bachofens universaler Weltanschauung.

Rosenberg wirft dem Baseler Historiker Jacob Burckhardt vor, nicht eingesehen zu haben, daß er auf den Rassebegriff anspiele, wenn er die Hellenen Arier nennt und sie von den anderen griechischen Stämmen unterscheidet [63]. Mit der „Rasse" ist bei Rosenberg die „Seele"[64] verbunden, was den Begriff der „Rassenseele" ergibt, wobei „Seele" und „Rasse" jeweils die innere und die äußere Seite des mit dem Begriff Gemeinten anzeigen[65]. Ein solcher Rassebegriff ist hingegen bei Bachofen nicht zu finden und würde sogar seiner Weltanschauung ausdrücklich widersprechen. Denn, während bei Rosenberg „Blut" und „Rasse" etwa gleichbedeutend sind, wodurch die Bedeutung des „Bluts" erheblich eingeschränkt wird, ist das Blut bei Bachofen durch die Universalität der Muttererde geprägt. So kommt sein einem Rassebegriff entgegengesetzter Menschheitsbegriff in folgenden Worten zum Ausdruck: *„Die eine (Zivilisation) ist berufen, die andere mit sich zu vereinigen; es muß ein Volk von dem andern lernen, ja selbst ganze Seiten des fremden Daseins auf sich übertragen."*[66]

Die Bachofensche Theorie pervertiert Rosenberg ganz eindeutig, wenn er in seinem Kommentar des *Mutterrechts*[67] den Übergang vom Mutter- zum Vaterrecht auf griechischem Boden in Betracht zieht und den Kampf zwischen weiblichem und männlichem Prinzip auf die Ebene der Rasse überträgt, der als ein Kampf zwischen verschiedenartigen rassischen Werten zugunsten des nordischen Wesens ausgeht. Zwar bestimmen nun die Gesetze des Lichts, der väterliche Geist und Wille das Leben, aber sie zeichnen die nordischen Völker aus. Vaterrecht, männliche Werte und nordische Rasse werden miteinander identifiziert.

Dabei wirft Rosenberg Bachofen ausdrücklich vor, das Mutterrecht nicht an eine bestimmte Rasse zu binden, und zugleich das neue Lichtsystem als eine spätere Stufe in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte darzustellen, die auf das gynaikokratische Zeitalter als „das ursprünglich Gegebene"[68] folgt. Rosenberg empört sich gegen jenen groben Irrtum, der eine allgemeine Unkenntnis der antiken Seele und mithin der westlichen germanischen Kultur zur Folge habe.[69] Nach seiner Auffassung sollen die nordischen Völker vom ersten Tag ihres Daseins an das Vaterrecht befolgt haben. Was Bachofen als zwei aufeinander fol-

---

63 *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 38.

64 Bei Klages als „Sinn des Leibes" stofflich aufgefaßt.

65 S. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, S. 2: „Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen. Und umgekehrt ist Rasse die Außenseite einer Seele." Und jeder Rasse entspricht also eine besondere Seele.

66 J.J. Bachofen, *Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht*, hrg. v. A. Baeumler, Halle, 1927, S. 64.

67 *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 38,ff.

68 von Rosenberg zitiert, S. 40.

69 *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 40: „Dieses eine große Mißverstehen bei vielem richtig Erschauten".

gende Etappen der Menschheitsgeschichte betrachtet, wird von Rosenberg als unterschiedlichen Rassen zugehörig gedeutet: die eine ist die der einheimischen Völker am Mittelmeer, die in der Abhängigkeit vom kosmischen Leben und in Erdennähe lebten, die zweite ist die der nordischen Völker, die auf Grund ihrer männlichen Kraft das Vaterrechtssystem geschaffen haben. Diese rassistische Umstellung der Bachofenschen Theorie mündet bei Rosenberg, im Gegensatz zu Bachofen, in ein negatives, abschätziges Urteil über die Muttervölker: sie gelten als der nordischen Rasse unterlegen.

Rosenberg verweist seinerseits auch auf den in der *Orestie*[70] beschriebenen und von Bachofen kommentierten Kampf zwischen den jeweiligen Vertretern der beiden Prinzipien. Für ihn scheint übrigens der erhabene Akt der Erde, die an Orest wegen Muttermords Rache nehmen will, von großer Bedeutung zu sein, erwähnt er doch noch ein weiteres Beispiel[71], wo sich die Erde mit dem gleichen Willen erhebt. Aber seine Interpretation der *Orestie* beruht eindeutig auf seiner rassisch bedingten Überzeugung, sieht er doch in dieser Tragödie einen Kampf zwischen Rassenseelen, wobei Orest nun von den Beschützern des „neuen nordischen Seelentums" verteidigt wird. In Rosenbergs Augen – Bachofen wirft er gerade vor, es nicht erkannt zu haben[72] – symbolisieren Zeus und Apollon die geistige, willensstarke Seite des griechischen nordischen Blutes, während der die chthonische Religion kennzeichnende Hetärismus eine Erscheinung bilde, die den nicht nordischen, aus Kleinasien und Nordafrika stammenden Völkern eigen sei. So stellt für Rosenberg der Sieg Apollos den ersten großen Sieg des nordischen Europas dar. Auf die Griechen seien dann, aus hyperboreischen Regionen kommend, Männer mit den gleichen Werten gefolgt, welchen sich wiederum die Germanen anschlossen, die deswegen als die Vertreter Apollos und der Griechen zu gelten haben.

So werden bei Rosenberg Bachofens Entdeckungen am Maßstab der Rasse neu interpretiert, wobei die Opposition weiblich/männlich in den Hintergrund tritt. Dabei widerspricht er aber auch der vaterrechtlichen Auffassung des Bluts, indem er z.B.. die „Blutschande" unserer modernen Gesellschaften, die bei den Muttervölkern unbekannt war, nun durch eine „Rasseschande" ablöst: während die Blutsverwandtschaft, analog zu den vorhellenischen Voraussetzungen, an sich keinem Verbot unterliegt, ist die Rassenvermischung vollkommen ausgeschlossen. So kehrt man mit Rosenberg und der NS-Ideologie wieder zu einer mutterrechtlichen, heidnischen, aber auch zugleich pervertierten Auffassung des Blutes zurück. Diese Rassentheorie zeigt, daß die NS-Ideologie sich gleichzeitig auf zwei gegensätzliche Rechtssysteme beruft: neben den mutterrechtlichen Wurzeln (Blut, Volk) sind die Eigenschaften der nordischen Rasse an eine männliche und vaterrechtliche Anschauung gebunden. Die Bezugnahme auf das Blut

70 *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 43.

71 Eriphyle, von ihrem Sohn getötet.

72 ibidem, S. 48.

ist matriarchalischer Herkunft, die Eigenschaften des nordischen Blutes aber sind Ausdruck einer patriarchalischen Herrschaft.

Rosenberg und die Ungleichheit der Geschlechter

Jene bei Rosenberg festzustellende Vermengung zwischen minderwertiger Rasse und weiblichem Prinzip führt ihn dazu, die untergeordnete Stellung der Frau in der Gesellschaft zu behaupten. Jedes Geschlecht soll einen gesellschaftlichen Auftrag erhalten, was aber durchaus nicht in die Anerkennung eines gleichen Wertes mündet. Aus der als komplementär aufgefaßten Polarität männlich/weiblich wird auf die Überlegenheit des Mannes im schöpferischen Bereich geschlossen, während der Wert der Frau mit Erhaltung des Blutes und Vermehrung der Rasse verbunden ist.[73]. Wie bei Bachofen scheint auch hier die gebärende Mutter eine hervorragende Stellung einzunehmen. Statt daß ihr aber die sich daraus ergebende gesellschaftliche Verantwortung zukommt, wird sie von dem Männerbund instrumentalisiert.[74] Rosenberg schließt die Frauen ganz und gar vom staatlichen Bereich aus, denn sie würden, sollten sie durch Frauenemanzipation „entfesselt" werden, „die Vernichterin(nen) aller Grundlage des Volkstums"[75] sein, und somit den Verfall der Zivilisation und der Rasse herbeiführen.[76] Das Wort „Frauenstaat"[77] bestehe aus zwei einander ausschließenden Termini, während das Wort „Männerstaat" eine Tautologie darstelle. Damit widerspricht Rosenberg hier erneut Bachofen, der die Frau zur Bewahrerin und Beschützerin des Staates macht. Rosenbergs herabsetzendes Urteil über die Frau geht noch weiter als seine rassistische Einstellung: „Es fehlt der Frau *aller Rassen* und Zeiten die Gewalt einer sowohl intuitiven als geistigen Zusammenschau."[78] In diesem Kontext, wo nur der Mann „typenzeugend" ist, soll die natürliche „Opferbereitschaft"[79] der Frau, ihre „Hingabe", dem Erziehungsideal jenes „Typs" als

---

[73] Sie soll „Erhalterin der Rasse" sein, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 506, 510, 511.

[74] Bachofens Theorie wird Rosenberg nicht gerecht, wenn er z.B. die Zugehörigkeit einer Frau zur Volksgemeinschaft von ihrer tatsächlichen Mutterschaft abhängig macht:"Ein deutsches Reich der Zukunft wird also gerade die kinderlose Frau – gleich ob verheiratet oder nicht – als ein nicht vollwertiges Glied der Volksgemeinschaft betrachten." Und weiter: „Es (das kommende Reich) wird … den Müttern deutscher Kinder auch außerhalb der Ehe die gleiche Achtung entgegenbringen …", *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 593.

[75] *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 506.

[76] u.a. auf S. 494 (ibid) so formuliert: „ein … staatlicher Einfluß der Frau (muß) den Beginn des offenkundigen Verfalls darstellen."

[77] *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 500. Hier wird wohl auf Bachofens Gynaikokratien angespielt.

[78] *Der Mythus des 20.Jahrhunderts*, a.a.O., S. 483.

[79] ibid. S. 493.

Mittel dienen. Im Anschluß an diese negative Einschätzung der Frau wird von Rosenberg das „Dogma" der Familie in Frage gestellt, die nicht die Urzelle, nicht die Grundlage des NS-Staates sein wird.[80] Sie wird im Gegenteil vom Staat geschaffen, der seinerseits, im vollen Widerspruch zur organischen Auffassung Bachofens, eine Schöpfung des Männerbunds ist.

Hier erkennt man wohl den seit dem Erscheinen des *Mutterrechts* zurückgelegten Weg. Rosenbergs Bild der Frau hat nichts mehr mit dem des vorhellenischen Altertums zu tun: Von Bachofen, der sie zur „Erzieherin der Menschheit" erhob, bleibt nichts erhalten. So sind bei Rosenberg und der NS-Ideologie männliches Prinzip und Vaterrecht in den Vordergrund getreten und die mutterrechtliche Komponente weitgehend zum leeren Begriff geworden.

Die Rezeption Bachofens in Zeitschriften der Zeit

Bücher und Zeitschriften der NS-Zeit, namentlich von Biologen und Ärzten, beziehen sich wiederholt auf Bachofen und spiegeln dabei die neue Begeisterung für dessen „Entdeckungen" wider, die folglich auch dazu beitragen, die zeitgemäße Ideologie auszubilden. So lautet der Titel eines vom Philosophieprofessor Ernst Bergmann aus Leipzig veröffentlichen Buchs „Erkenntnisgeist und Muttergeist"[81]. Das Kapitel, das die Überschrift „*Die Oresteische Gesellschaft*" trägt, spielt eindeutig auf die von Bachofen im *Mutterrecht* kommentierte [82] *Orestie* des Aischyllos an. Bergmann beruft sich ausdrücklich auf die enge Beziehung zwischen „Mutter" und „Erde": „Muttergeist ist Erdgeist"[83]. Die geäußerte Überzeugung von einem nahen Wiedererwachen mutterrechtlicher Gesinnungen zeugt weiter von Bachofens Einfluß: „... es beginnt wieder zu herrschen das harte und strenge Gesetz des Lebens, nach dem die alten Mutterrechtsstaaten gebaut waren".[84]

---

80 ibidem, S. 485. auch: der „Männerbund als Keimzelle des Staates", S. 489.

81 Sein Buch erwähnt Bergmann in seinem Artikel: *Die Deutung des nationalsozialistischen Gedankens aus dem Geiste des Mutterrechts*, in „Deutsches Ärzteblatt", Bd. 64 (1934), S. 35.

82 *Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt*, hrg. v. Manfred Schröter, München 1956, S. 146ff.

83 Wobei er allerdings schon vom Bachofenschen Mutterrecht abweicht; denn beim Wort „Muttergeist" geht es ja eher um einen bloß geistigen als um einen gesellschaftlich-rechtlichen Zustand.

84 Ernst Bergmann, *Die Deutung des nationalsozialistischen Gedankens aus dem Geiste des Mutterrechts*, in Deutsches Ärzteblatt, Bd. 64, S. 37. Dieses Zitat weist auf den Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und mutterrechtlichem Denken einerseits, auf eine vermeintliche Verwandtschaft zwischen jenen uralten Gemeinschaften und der NS-Gesellschaft andererseits hin.

Ebenfalls beruft sich Paul Feldkeller[85], der Verfasser eines zum 125. Geburtstag Bachofens in den „Danziger Neuesten Nachrichten" veröffentlichten Artikels, auf die *„erdhaften Mächte"*: *„Boden, Blut, Rasse, ..."*, was die Begriffe eindeutig in die Reihe der mütterlich-weiblichen, der „stofflichen" stellt. Und er schließt mit einem Zitat aus dem Programm der „historischen Rechtsschule" (Savigny), in der Formulierung Bachofens: *„Mit den Toten zu Rate ziehen"*, was deutlich zeigt, daß die im *Mutterrecht* und in der *Gräbersymbolik* dargestellte heidnische Auffassung des Lebens, die die „Toten" zu Lebendigen macht, d.h. die von der christlichen Lehre verbotene Abschaffung der Grenze zwischen Diesseits und Jenseits voraussetzt, hier wieder aufgenommen wird. Der Verfasser nennt die daraus entstehende „Promiskuität"[86] zwischen Leben und Tod eine *„vertikale Geschlechtergemeinschaft"*.

Der erwähnte Artikel von Ernst Bergmann[87] ist besonders aufschlußreich in Bezug auf die nationalsozialistische Auffassung von weiblichem und männlichem Prinzip. Er zeigt deren Widerspruch zu Bachofens Theorie der – entgegengesetzten – Pole und die vom Nationalsozialismus fehlerhaft hergestellte Verbindung von mutterrechtlicher und rassistischer Anschauung. Der Verfasser stimmt mit Colin Rotz überein, dem zufolge auf die mutterrechtliche und vaterrechtliche eine dritte, vom Nationalsozialismus eingeleitete Phase folgen werde, die vom „Mannweiblichen" beherrscht wird. Es gehe nämlich nicht mehr darum, zwischen Vaterrecht und Mutterrecht zu wählen; der Mythus des deutschen Volkes setze nun die Möglichkeit einer Überwindung des alten Geschlechterkampfes voraus.[88] Hier äußert sich wiederum eine von Bachofens Theorie zwar ausgehende, dann aber völlig abweichende Einstellung.

Auch das paradoxe Nebeneinanderbestehen von Mutterrecht und Unterordnung der Frau fällt besonders auf, wenn Bergmann in diesem Artikel „Boden", „Heimat", „Scholle", „Volk", als dem mütterlichen Bereich angehörend erwähnt, aber mit Ausdrücken, die an Rosenberg erinnern, betont, daß die müt-

---

85 *Johann Jakob Bachofen. Zum 125. Geburtstag am 22. Dezember*, in: „Danziger Neueste Nachrichten", Nr: 301, 22. Dezember 1940.

86 Der Ausdruck ist von W. Benjamin, *Johann Jakob Bachofen, Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien*, Gesammelte Schriften II. I., hrg v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, S. 230. Er definiert den „Stoff" als *„l'agent de cette promiscuité générale dont la plus ancienne humanité porte l'empreinte dans sa constitution hétaïrique"*. Promiskuität auch von Leben und Tod: der Tod *„en relation d'un plus ou d'un moins en regard de la vie. L'esprit dialectique d'une telle conception a été au plus haut degré celui de Bachofen. ... la mort a été pour lui la clé de toute connaissance ..."*

87 In: „Deutsches Ärzteblatt", Bd. 64, S. 35–37.

88 E. Bergmann, in Deutsches Ärzteblatt, Bd. 64, *Die Deutung des nationalsozialistischen Gedankens aus dem Geiste des Mutterrechts*: „In der großen Idee der Volkswerdung liegt vielmehr der Glaube an die Möglickeit der *Überwindung des uralten Geschlechterkampfes* und eines idealen Zusammenwirkens beider Geschlechter am gemeinsamen Ziel des Lebens und der Größe von Volk und Nation." (S. 36–37)

terliche Seele geistiger Kultur unfähig sei und der Gleichheitsgedanke folglich einen „Wahn" darstelle. Auch hier ist die Anlehnung an Bachofen nicht zu übersehen, aber zugleich stellt die Abweichung einen Verrat an seinem Denken dar. Dieser ist vollzogen, wenn Bergmann behauptet: *„Muttergeist ist Erdgeist, Heimatgeist, Volksgeist, Geist der Scholle und der Bodenverbundenheit. Blut und Boden, das ist Muttergeist. Erdbiologisches und rassehygienisches Denken, das ist Muttergeist, ..."* Und weiter: *„Muttergeist, das ist Wille zur Eugenik ... Denn das Mutterherz ist es, welches zuerst und am heißesten blutet beim Anblick lebensunwerten Lebens"*[89]. An der rassistischen Färbung des Wortfelds um das Mutterrecht ist hier gar nicht mehr zu zweifeln. Was ursprünglich von Bachofens Theorie herrührte, wird in den Dienst der NS-Ideologie gestellt und soll Rassismus und Eugenik rechtfertigen.

Die Grundprinzipien von Bachofens naturalistischem Materialismus haben die NS-Denker schließlich nur in pervertierter Form aufgenommen. Das „Mutterrecht" wird auf das Biologische und Rassische bezogen und reduziert. Es ist nicht mehr vom Primat des mütterlichen Prinzips im Bereich des Rechts, der Familie und des Staates die Rede.

Schluss

Weil die chthonische Religion[90] den kosmischen Gesetzen folgt, bestimmt sie – so lehrt Bachofen – das ganze menschliche Leben in der Vorzeit und vor allem die gesellschaftliche Ordnung, namentlich durch die Einrichtung des „Mutterrechts".[91] Folglich kann sie als kulturelle Erscheinung nicht von den vorhellenischen Gynaikokratien abgetrennt werden.[92] Indem aber die NS-Ideologen die von Bachofen an den Tag gelegten ursprünglichen chthonischen Begriffe übernommen haben, ohne sich das damit eng zusammenhängende Rechtssystem zu eigen zu machen, sind sie von seinem Denken stark abgewichen. Im NS-Staat wurde eine aus der Bachofenschen Perspektive künstlich erscheinende Gesellschaftsordnung geschaffen, in der die Verherrlichung des „Bluts" nicht auf die friedensstiftende Vorherrschaft des mütterlichen Prinzips zurückging.

---

[89] Hier soll Jost Hermand zitiert werden „der Faschismus (ließ) – bei aller Akzentuierung des Führerprinzips, der Männerbündelei und des Patriarchats – auch das Konzept des Matriarchats zu und versuchte, es in den Dienst seiner biologisierten Geschichtssicht und rassenzüchterischen Ideen zu stellen." (*Das Argument* 1984: *Alle Macht den Frauen. Faschistische Matriarchatskonzepte*", S. 186)

[90] Im *Mutterrecht* (*Der Mythus von Orient und Occident*, hrg. v. M. Schröter, S. 20) erkennt Bachofen der Religion die höchste Bedeutung zu: „Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Zivilisation, die Religion."

[91] So schreibt er auf S. 22 (ibid): „Der Religionsprinzipat des gebärenden Muttertums führt zu dem entsprechenden des sterblichen Weibes."

[92] Auf S. 23 (ibid) so formuliert: „Wo immer die Gynaikokratie uns begegnet, verbindet sich mit ihr das Mysterium der chthonischen Religion ...".

Außerdem besteht bei Bachofen, sowohl zur Zeit des Mutterrechts, etwa in der Etappe der ehelichen Gynaikokratie, als auch nach dem Sieg des Vaterrechts, u.a. im römischen Imperium, ein nie aufgehobener Gegensatz zwischen den Polen weiblich/männlich. Daher wirken sie als einander einschränkende Mächte und sorgen dadurch für Gleichgewicht und Maß im gesellschaftlichen Leben. Im Zuge der esoterischen Interpretation der Bachofenschen Lehre durch Schuler und Klages[93] verzichten die NS-Philosophen in ihrer Gestaltung des „Mythus des 20. Jahrhunderts" auf diese gegensätzliche Wirkung der Pole, um sich zugunsten eines „idealen Zusammenwirkens" die „Überwindung des Geschlechterkampfes" als Ziel zu setzen. Gegenüber der Bachofenschen Position drohen nun Weibliches und Männliches, „Vaterrecht" und „Mutterrecht", da ihnen von keiner Seite mehr Einhalt geboten wird, auf Grund ihrer sich wechselseitig steigernden Wirkung, ins Maßlose auszuarten. Statt durch die staatliche Macht eingeschränkt zu werden, wurde im Dritten Reich das Irrationale des chthonischen Ursprungs von ihr schrankenlos manipuliert. Überdies hatte Bachofen im Hinblick auf die Herrschaft des väterlichen Prinzips in keiner Weise eine Instrumentalisierung des mütterlichen ins Auge gefaßt, sondern nur eine Umkehrung des Kräfteverhältnisses zwischen beiden Prinzipien.[94]

In seiner modernen Auffassung hat der als „Glaube", „Antrieb", „Hoffnung" aufgefaßte „Mythus des 20. Jahrhunderts", der der nationalsozialistischen Gesellschaft als Weltanschauung vorgeschlagen wurde, mit Bachofens Mythen der Vorzeit und seiner Metaphysik kaum noch etwas gemein. Obwohl die NS-„Mythologen" Anhänger des im *Mutterrecht* dargestellten Chthonismus waren, haben sie gleichzeitig das römische Vorbild des Staates als vollkommene Antithese zur mutterrechtlichen Kultur und als Symbol des Sieges des Vaterprinzips herangezogen: dabei wurden jedoch beide Prinzipien pervertiert – das eine durch Einführung des Rassebegriffs,[95] das andere durch Übernahme eines Staatsbegriffs, der nicht aus den „gewordenen Rechtszuständen" hervorging –, damit sie dem Mythus des deutschen Volkes dienten. Diese Vereinnahmung der Theorie Bachofens durch die NS-Ideologie hat Gewaltäußerungen ideologisch gerechtfertigt, die, vom Führerstaat durchgeführt, als verbrecherischer Mißbrauch des Blutrechts – im Sinne von Bachofen – gelten dürfen. Damit bedeutet diese Ideologie eine grobe Verletzung des aus Liebe und Harmonie bestehenden mütterlichen Prinzips, aber auch einen unwiderruflichen Bruch mit dem Vaterprinzip, welches die Durchführung des apollinischen Maßes gebietet.

---

[93] Siehe W. Benjamin, *Johann Jakob Bachofen, Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien*, a.a.O. S. 219–233.

[94] Wenn er allerdings einen Fall der Ausbeutung des Minderheitsprinzips durch das damals herrschende beschreibt – als die Frauen zur Zeit der Ausbreitung der dionysischen Religion die Männer zu geschlechtlichen Gegenständen erniedrigten –, verurteilt er ihn auch gänzlich.

[95] Die Einrichtung des „Lebensborn", in dem die Stellung deutscher Mädchen als Gebärtiere selbstverständlich nicht auf einen Vorrang der Frau im Staat hinauslief, ist bester Ausdruck der künstlichen und verfälschten Übernahme mutterrechtlicher Gesinnungen.

Klaus Kuhnekath

Internationalisierung der Philosophie und politisches Engagement aus der Erfahrung der Emigration: Der Fall Raymond Klibansky[1]

Über: Raymond Klibansky: Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux. Frankfurt/ Main und Leipzig: Insel Verlag 2001, 287 S., € 24, 80.

I.

Der am 15. 10. 1905 in Paris geborene Philosoph und Internationalist Raymond Klibansky gehört zu der Generation deutscher Intellektueller und Wissenschaftler, die in den 30er Jahren der politischen Verfolgung durch das Hitler-Regime entfliehen konnten. Diese Emigranten haben nicht nur beträchtlichen Einfluss auf die Wissenschaftsentwicklung in den jeweiligen Gastländern genommen, sondern sie sind zu einem spezifischen Faktor für einen Vorgang geworden, den man als „die Internationalisierung der Wissenschaften in der westlichen Welt" bezeichnet hat (Söllner 1996: 146). Diese Tatsache ist im Vergleich mit den USA in Deutschland lange Zeit kein Bestandteil des intellektuellen Alltagsbewusstseins geworden, sondern vielmehr verborgen geblieben. „Die im Augenblick zu beobachtende Umorientierung der Aufmerksamkeit auf die wissenschaftliche Emigration kann nur dann vielversprechend sein, wenn sie von dem Bewußtsein begleitet ist, daß es sich bei deren Wirkungsgeschichte um einen ungleich komplexeren Prozeß handelt" (ebd.). Um die damit aufgeworfenen Fragen zu klären, wird im Anschluss an Söllner auf die Akkulturations- forschung Bezug genommen. Dabei muss man sich davor hüten, in eines der beiden Extreme zu verfallen, entweder – aus deutscher Sicht – sich einseitig nur für den Vorgang der Ausgliederung, nicht aber für den der Integration der Flüchtlinge in den Gastländern zu interessieren, oder – aus amerikanischer Sicht – die Geschichte der Hitler-Flüchtlinge einfach als Immigrationsgeschichte zu schreiben und dabei Akkulturation mit Assimilation und diese noch einmal – normativ – mit Amerikanisierung gleichzusetzen.

Auf eine näher zu bestimmende Weise muss es der Akkulturationsforschung demnach um eine mittlere Linie zwischen beiden Extremen gehen: „We-

[1] Der hier vorgelegte Text ist eine leicht veränderte Fassung des in *Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau* 2/ 2004: 46–68 publizierten Essays.

der die Herkunftskultur noch das aufnehmende Milieu sind die Norm, nach der der jeweils andere Pol zu bewerten ist; vielmehr geht es darum, den *zwischen* den Polen sich abspielenden Vorgang empirisch zu beschreiben und als einen widersprüchlichen Prozeß zu verstehen, an dessen Ende sich möglicherweise so etwas wie eine Synthese, eine neue Identität ergibt" (ebd.). Reduziert auf ein begriffliches Minimum, ist dieser Prozess wie folgt definiert worden: „Wenn die Vertreibung der Wissenschaftler aus Deutschland als das Durchtrennen der sozialen Wurzeln der Wissenschaftsproduktion angesehen wird, das indes den Transfer ideeller und kultureller Gehalte erst richtig in Gang brachte, so liegt die Annahme nahe, daß das soziale Wurzelschlagen im neuen Kontext auch intellektuelle Spuren im Wissenschaftssystem des Gastlandes hinterlassen haben wird; und umgekehrt: das neue soziale und institutionelle Bezugssystem wird dem Emigranten seinen Stempel aufgedrückt haben, selbst wenn er es nicht wahrgenommen haben sollte" (ebd.: 146f.).

Der Fall des Philosophen Raymond Klibansky verdeutlicht ähnlich wie das von Söllner (ebd.) zitierte Beispiel des Politikwissenschaftlers Hans J. Morgenthau, welch weites und bisweilen unübersichtliches Feld die Vertreibung und Integration von deutschen Wissenschaftlern darstellt: „das war ein Prozeß, der eine besondere Chance, aber auch ein besonderes Risiko in sich barg, der den einzelnen Wissenschaftler, auch wenn er erfolgreich war, einer starken Belastungsprobe aussetzte, weil ein erhöhtes Maß an Neuorientierung und Anpassungsleistung, letztlich nichts weniger als eine Art von Identitätswechsel gefordert war" (ebd.: 147f.). Mit Klibansky ist ein Beispiel gewählt, das diesen Vorüberlegungen nicht widerspricht. Im Gespräch mit Georges Leroux weit fortgeschritten, antwortet Klibansky auf die Frage, ob er sich als Kanadier verstehe, obwohl ihn das Leben durch verschiedene Institutionen und von einem Kontinent zum anderen geführt habe: dass er von seiner Bildung, seinen geistigen Wurzeln her „zutiefst europäisch" sei. Er fahre immer wieder nach Deutschland, insbesondere nach Heidelberg, wo ihn die Universität zum Ehrensenator ernannt habe. Er sei auch immer wieder in Oxford. Als er 1976 emeritiert wurde, habe ihn das Wolfson College zum „fellow" ernannt. Ein wenig später habe ihn sein geliebtes Oriel College zum „honorary fellow" gemacht. Er verbringe dort während mehrerer Monate im Jahr eine sehr angenehme Zeit. Und dann fährt er fort: „Wenn ich jedoch nach Montreal zurückkehre, bin ich zu Hause. Vielleicht hat sich in mir eine Synthese zwischen der Alten und der Neuen Welt herausgebildet?" (Klibansky 2001: 177).

II.

Ein erster Blick auf das in seinem Format ästhetisch ansprechend gemachte Buch aus dem Insel Verlag zeigt auf dem Umschlag einen Ausschnitt aus Albrecht Dürers Kupferstich, Melancolia I: die mit Engelsflügeln dargestellte Frau aus

dem Jahre 1514. Sichtbar herausgehoben sind das oben rechts auf dem Stich befindliche magische Quadrat, außerdem die Waage, die Sanduhr mit der dazugehörigen Stundenglocke, die an die Melancholie denken lassen, die sich im Kupferstich Dürers ausdrückt, das heißt: an die Melancholie des Engels, den die Unendlichkeit des Wissens und die abgründige Tiefe menschlicher Unwissenheit bedrückt. Geht der Blick auf den Klappentext, so liest man: „Im Gespräch mit Georges Leroux erzählt der Philosoph Raymond Klibansky die Geschichte seines wechselvollen Lebens" zwischen 1905 (Geburt in Paris) und dem Erscheinungsjahr der französischen Ausgabe (1998). Unter der Rubrik „Französischer Originaltitel" erscheint auf der Rückseite des Deckblattes *Le philosophe et la mémoire du siècle*. Der französische Untertitel *Tolerance, liberté et philosophie* fehlt. Klibanskys Leitmotiv, welches das Verhältnis von Philosophie und politischer Existenz betrifft, wird damit in der deutschen Übersetzung gestrichen. Es bleibt der Titel der deutschen Ausgabe *Raymond Klibansky. Erinnerung an ein Jahrhundert*, ein Titel, der die Idee der „kollektiven Erinnerungen" (Klibansky 2001: 249) oder eines kollektiven Gedächtnisses (des Jahrhunderts) in der Tradition eines Maurice Halbwachs oder Aby Warburgs (Erinnerungsgemeinschaft) gar nicht erst aufkommen lässt. So schlägt man das kleine Werk auf in Erwartung eines besinnlichen Erinnerungsbuches eines Philosophen, dessen Leben „fast das gesamte 20. Jahrhundert umspannt" (Klappentext). Diese Erwartung, gerahmt durch das Oberflächen-Design, das ein Zusammenspiel zwischen Umschlaggestaltung, Klappentext und deutschem Titel herstellt, trügt. „Erinnerungsbücher von Philosophen sind oft langweilig; die Autoren merken oft nicht, dass sie gar kein Leben hatten, und ersetzen es durch Wortschwall, ertrinken in Besinnlichkeit und Bücherkram. Nichts davon hier: In rascher Bilderfolge zeichnet sich das Profil eines Intellektuellen in seinem fürchterlichen Jahrhundert ab" (Flasch 2001).

Der Ausschnitt aus Albrecht Dürers Kupferstich, Melancolia I auf dem Umschlag des Buches ist eine klare Anspielung des Verlages auf das Werk von Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Religion, Art and Natural Philosophy*, 1964 in London und New York auf englisch erschienen und von Raymond Klibansky für die zuerst 1990 erschienene deutsche Übersetzung *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst* mit erheblichen Verbesserungen versehen (vgl. van Reijen 1991). Das Werk ist eine der bedeutendsten Studien, die aus der – bis 1933 in Hamburg ansässigen – Bibliothek Warburg hervorgegangen ist. Nach Warburgs Tod (1929) konnte die Bibliothek im Jahr 1933 vor den Nazis nach London gerettet werden. Seit 1934 ist das Warburg Institute ein Teil der University of London.

In seinem Gespräch mit Leroux schildert Klibansky, dass ihn im Jahre 1926 eine Einladung nach Hamburg, die von Ernst Cassirer ausgegangen sei, veranlasst habe, neuerlich seine Heimatuniversität Heidelberg zu verlassen, um in Hamburg seine Studien fortzusetzen. Dort habe ihn Cassirer Aby Warburg vor-

gestellt, dem Gründer jener Bibliothek, die seither seinen Namen trägt. Warburg wollte, dass Klibansky ihm in der Bibliothek zur Hand gehe, was er auch tat. Er ordnete die Bereiche Philosophie, Enzyklopädien und klassische Philologie. Dabei lernte er den damaligen Assistenten von Warburg, Fritz Saxl, kennen, wie auch Erwin Panofsky, der Professor für Kunstgeschichte war. Sie hatten gemeinsam 1923 ein Buch über Dürers Kupferstich *Melancolia* verfasst. Klibansky erzählt, dass er sich die Freiheit genommen habe, dieses Buch zu kritisieren, denn es schien ihm nicht genügend die philosophischen und theologischen Wurzeln der unterschiedlichen Melancholie-Auffassungen zu berücksichtigen. Zu Klibanskys großem Erstaunen sahen sie seine Einwürfe als berechtigt an und forderten ihn dazu auf, sie auszuformulieren. Daraus entstand der Wunsch, ein neues Buch zu schreiben.

Als Klibansky 1933 aus Deutschland über Holland nach England emigrierte, war die Arbeit an *Saturn und Melancholie* schon recht weit fortgeschritten. Doch so einfach ging das nicht, das Werk mit Panofsky und Saxl in England abzuschließen. Panofsky hatte 1933 seine Professur in Hamburg verloren und war in die Vereinigten Staaten emigriert. Die Notwendigkeit, sich eine neue Existenz aufzubauen, nahm all seine Energien in Anspruch, so dass er an dem Buch nicht mehr weiterarbeiten konnte. Also setzten Klibansky und Saxl die Arbeit fort. 1937 konnten sie das Manuskript dem deutschen Verleger in Hamburg zusenden. Die letzten Fahnen erhielten sie im Sommer 1939. Im September brach der Krieg aus. Als Klibansky 1945 als britischer Offizier wieder nach Hamburg gelangte, traf er den Verleger, der ihm unter Tränen erklärte, er habe den ganzen Bleisatz des Buches zerstören müssen. Als kriegswichtiges Material sei er beschlagnahmt worden. Die Autoren mussten also noch einmal ganz von vorne anfangen, und da niemand mehr etwas in deutscher Sprache lesen wollte, mussten sie also die ihnen erhaltenen Erstentwürfe aus dem Deutschen ins Englische übersetzen. Ein ungemein schwieriges Unterfangen. 1948 starb Saxl. Es hat fast zwanzig Jahre benötigt, bis das Buch 1964 auf englisch erschien. Klibansky bemerkt verschmitzt dazu, dass die Völker der Antike im Schicksal dieses Buches einen weiteren Beweis dafür gesehen hätten, dass Saturn als derjenige gilt, der alle Unternehmungen verzögert (Klibansky 2001: 141f).

III.

Saturn und Melancholie, ein Meisterstück der Arbeit deutscher Emigranten, ist nach Angaben des Suhrkamp Verlages (deutsche Ausg. 1990) „zweifellos das *chef d'oeuvre* der modernen Melancholieforschung". Dieses Buch hat die Aufmerksamkeit auf Raymond Klibansky gelenkt und seine wirklich fundamentalen Leistungen doch eher verdeckt. Nicht, als sei Melancholie kein überaus wichtiges, ja existentielles Thema. „Aber das Buch hat in Deutschland ein einseitiges Bild des Gelehrten und des Kulturpolitikers Klibansky geschaffen; es gibt nicht entfernt

einen Eindruck von der Lebensarbeit dieses großen Forschers und Wissenschaftsorganisators" (Flasch 2001). Mit anderen Worten: Die Auseinandersetzung mit Klibansky in Deutschland erfolgte auf einer sehr verkürzten Rezeption seines Werkes – im wesentlichen beschränkt auf das 1990 ins Deutsche übersetzte Buch *Saturn und Melancholie*. Erst Georges Leroux, dem kenntnisreichen Schüler Klibanskys, gelingt es in der hier zu besprechenden autobiographischen Skizze eines Lebens zwischen 1905 und dem Erscheinungsjahr 1998, die ganze Breite der forscherischen und politischen Aktivitäten Klibanskys zu berühren: ein außerordentlicher Ausgangspunkt für theoretisch-philosophische und praktisch-politische Reflexionen, die anregen, Klibansky in den größeren Dimensionen zu sehen, in denen sein Lebenswerk steht.

Demnach muss man sich vor einer einseitigen Interpretation hüten, als habe Klibanskys Entwicklungsgeschichte nur dazu gedient, *Saturn und Melancholie* auf den Weg zu bringen. Das ist nur die eine Seite. Die andere zeigt sich erst, wenn man die Oberfläche durchstößt und gleichsam tiefer gräbt, wenn man Klibanskys intellektuelle Produkte nicht isoliert betrachtet, sondern als Spiegelbild politischer und sozialer, letztlich existentieller Erfahrung nimmt, als Reflex von Ereignissen, die denkbar vieldeutig waren und sich gleichwohl einem Ganzen fügten, das von Söllner (1996: 147, im Anschluss an ein von H.A. Strauss geleitetes Forschungsprojekt) als „Wissenstransfer durch Emigration" bezeichnet und von Leroux (2001: 7) in der Einleitung zu seinen Gesprächen mit Klibansky wie folgt beschrieben wird: „Das gesamte Werk Raymond Klibanskys wie auch die Reihe von Kämpfen, aus denen es hervorging, zeugen von einer intensiven Auseinandersetzung mit der Geschichte des 20. Jahrhunderts – mit seinen philosophischen Strömungen selbstverständlich, aber auch mit jener Idee des Friedens und der Toleranz, auf die sich in Klibanskys Augen die Philosophie stets verpflichten muß trotz der unaussprechlichen Gewalttaten, die dieses Jahrhundert in Verruf gebracht haben. In der Hoffnung, die gegenwärtigen Aufgaben des Denkens klarer formulieren zu können, wollten wir vor Augen führen, wie sehr sich sein internationales Engagement der Auseinandersetzung mit der Geschichte verdankt". Leroux hat die hier gemachten Prämissen im Anschluss an die Humanisten der Renaissance mit dem Begriff der „peregrinatio academica" beschrieben. Im Beispiel Klibansky trifft eher der Begriff der akademischen Emigration zu, für die gilt, „daß sie keine reine Ideenbewegung, keine Konjunktur des Zeitgeistes war, vielmehr ein intellektuelles Epochenereignis, das auf massiven persönlichen, sozialen und politischen Veränderungen beruhte" (Söllner 1996: 148). Um die akademische Emigration zu erfassen, werden im folgenden im Anschluss an Söllner drei Dimensionen unterschieden: wissenschaftliche Sozialisation und Berufskarriere; Werkentwicklung im Kontext der Disziplingeschichte; und das Verhältnis dieser beiden Dimensionen zur Politik. Bei diesen Dimensionen handelt es sich nicht um strenge analytische Kategorien, sondern vielmehr um „heuristische Fixpunkte" (Söllner), die einer Ordnung und Darstellung von Biographie und Werk Raymond Klibanskys erst den Weg bereiten.

IV.

Über die Jugend- und Studienjahre Klibanskys sind wir insbesondere durch das erste Kapitel des Gespräches informiert, das von Paris nach Heidelberg führt und den Titel trägt: „Eine gelehrsame Jugend". So vorsichtig man mit retrospektiven Selbstdeutungen auch umgehen muss, eines spricht aus ihnen im Falle Klibanskys mit unzweifelhafter Deutlichkeit: dass die vorbegriffliche Erfahrung, die für Klibanskys intellektuelle Entwicklung von ausschlag- gebender Bedeutung war, die Tatsache ist, dass er als Sohn eines Weinhändlers, der Frankreich sehr liebte, aber die deutsche Staatsbürgerschaft behalten hatte, und dessen jüdische Familie aus Litauen stammte, und einer Mutter, deren jüdische Familie schon seit Jahrhunderten in Deutschland (Bayern) ansässig war, über eine Grenze geboren worden ist: in Paris (1905), und im Juli 1914, kurz vor der Kriegserklärung, mit seinen Eltern die belgisch-deutsche Grenze überqueren musste. Aus politischen Gründen hatte seine Familie Frankreich verlassen müssen. Wenige Jahre vor seiner Geburt war seine Familie nach Paris gezogen, wo er eine „glückliche Kindheit" verbrachte und im Rahmen des französischen Judentums orthodox, „allerdings nicht zwanghaft" erzogen wurde und zweisprachig aufwuchs. Mit seinen Eltern sprach er deutsch, mit seinen Freunden und seiner Lieblingskatze französisch, so dass er auf zwei Ebenen lebte, die gewissermaßen nebeneinander lagen. Im Alter von acht Jahren fand sich Klibansky in Deutschland wieder. Nach einem etwas harten Nachholunterricht in einem von dem Bruder seines Vaters geleiteten Internat kam er auf das Frankfurter Goethe-Gymnasium, wo man Latein und Griechisch lernte. Der Griechisch- ebenso wie der Latein-, Geschichts- und Literaturunterricht waren von diesem Moment an für ihn wegweisend. Etwa die Hälfte seiner Mitschüler waren Juden. Seine Familie war recht orthodox, was seine Klassenkameraden stets respektierten. „Ich wurde niemals schikaniert", erinnert Klibansky, „auch nicht im verborgenen. Ein Kind spürt, wenn es einer, sei es auch nur unausgesprochenen Mißbilligung ausgesetzt ist" (Klibansky 2001: 22).

1920 tauschte Klibansky das Goethe-Gymnasium in Frankfurt trotz seines guten Rufs gegen eine vollkommen andere Umgebung ein. Obgleich sein Vater, der auf traditionelle Unterrichtsformen großen Wert legte, es zunächst strikt ablehnte, gelang es dem jungen Klibansky doch, seine Zustimmung für seinen Schulwechsel zu erhalten. „Ich verließ das Goethe-Gymnasium im Alter von fünfzehn Jahren, um in eine ganz anders konzipierte Schule zu gehen, die insofern als Reaktion auf den Unterricht in staatlichen Schulen entstanden war, als man dort nicht mehr mit Hilfe von Noten und Zeugnissen jene Disziplin durchsetzen wollte, die den Deutschen so sehr am Herzen lag" (ebd.). Klibansky hatte von Freunden davon gehört und war brennend daran interessiert. Es handelte sich um die weit über die Landesgrenzen hinaus berühmte Odenwaldschule, die 1910 von Paul Geheeb im Rahmen der reformpädagogischen Bewegung gegründet worden war. „Es handelte sich um ein ganz besonderes Schulsystem, das

mehr in die Tiefe ging als das üblicherweise praktizierte. Es war mir sehr hilfreich. Die Schule hatte sich das Pindarsche › Genoio hoios essi‹ (›Werde, der Du bist‹) zur Devise gemacht. Doch während es Pindar darum ging, daß der Vornehme zu dem werde, was seiner hohen Geburt gemäß sei, erwartete man in der Schule, daß die Zöglinge ihre individuellen Anlagen möglichst umfassend entfalteten" (ebd.: 23). Die Erfahrung mit dieser alternativen Pädagogik beurteilt Klibansky als „sehr positiv", so dass er deren Unterrichtsmethode, die sich grundsätzlich von der in den staatlichen Schulen praktizierten unterschied, später in seinen Seminaren übernahm. Die Schule funktionierte wie eine demokratische Gemeinschaft, in der die Entscheidungen, die das tägliche Leben betrafen, durch Abstimmung getroffen wurden. Der von der Schulgemeinde gewählte Diskussionsleiter war stets, dem Prinzip der Selbstverwaltung gemäß, ein Schüler. Als das „Bemerkenswerteste an dieser Erziehungsmethode" bezeichnet Klibansky, „daß sie zugleich die Gemeinschaft und die Individualität hervorhob" (ebd.: 26).

1921 ist Klibansky mit siebzehn Jahren an die Universität Heidelberg gegangen, „wegen der Tradition dieser Universität, die den Häretiker Spinoza eingeladen hatte – der allerdings die Einladung ausschlug – und in der Hegel und andere große Wissenschaftler, vor allem Max Weber, gelehrt hatten" (ebd.: 30). Er begann mit dem Studium der klassischen Sprachen und der Philosophie. Zur Ergänzung schrieb er sich in das Seminar des Archäologen Ludwig Curtius ein, das von einer Gruppe sehr fortgeschrittener Wissenschaftler und Forscher besucht wurde. Er war nämlich der Auffassung, dass man sich der Philosophie und überhaupt der Kultur allein mit Hilfe des Schriftlichen nur unzulänglich annähern könne, dass man stets auch die Kunst kennen müsse – weshalb er Archäologie – Seminare besuchte. Nachdem er trotz seiner mangelnden Studienerfahrung in das Seminar von Curtius aufgenommen worden war, sollte er zu seiner großen Verblüffung als erster ein Referat halten. Seine Argumentation hatte dem am Seminar teilnehmenden Philosophen Karl Jaspers gefallen. Er lud Klibansky zu sich ein, so kam der Studienanfänger in die privilegierte Situation, Karl Jaspers während des Semesters in seinem Haus zu besuchen. Klibansky begegnete auch Jaspers' philosophischem Gegner Heinrich Rickert.

Während Rickert aus der Sicht Klibanskys ein Mann war, „der große Meriten hatte, aber als Oberhaupt einer Schule auch keinerlei Geduld gegenüber den neuen Geistesströmungen aufbrachte, die er als *Lebensphilosophie* bezeichnete und aus der sich später die Existenzphilosophie entwickelte. Alles, was die Existenz berührte, war für ihn Tabu" (ebd.: 32). Dies genau war die Domäne von Karl Jaspers. „Diese Philosophie beruht auf rationalem Denken, weist aber nach, daß man das rationale Denken überschreiten müsse. Seinem Verständnis nach nimmt die Philosophie den ganzen Menschen in die Pflicht" (ebd.).

Karl Jaspers hat dann Klibansky für einen Studienaufenthalt in Kiel weiterempfohlen, wo er das Glück hatte, zum letzten Assistenten des damals siebzigjährigen deutschen Soziologen Ferdinand Tönnies ernannt zu werden, den er

ebenso wie Max Weber bewunderte; „aber ich bewunderte sie vor allem", führt Klibansky aus, „weil diese Soziologen über profunde Geschichtskenntnisse verfügten. Ich stellte fest, daß die nachfolgende Generation in der Soziologie ein Mittel sah, die Geschichte im Lichte bestimmter Begriffe zu bemeistern. Wenn man die Terminologie kannte, wenn man einen bestimmten Begriff benennen konnte, der die Phänomene zu erfassen schien, glaubte man schon, sie zu begreifen. Man ging nicht vom historischen Individuum oder von Fakten, sondern von Begriffen aus. Man subsumierte Ereignisse und Realitäten unter Begriffe, anstatt beim tiefen Wissen um die Einzigartigkeit der Geschichte und der Zeiterfahrung anzusetzen. Man ging von der Universalität der soziologischen Terminologie aus und wandte sie auf die Geschichte an – was in meinen Augen ein völlig falsches Vorgehen war. Mir schienen die Schüler Max Webers den Meister zu verraten. So, wie sie praktiziert wurde, stand ich der Soziologie äußerst kritisch gegenüber" (ebd.: 42).

Als er im Jahre 1923 nach den sechs Monaten in Kiel wieder in Heidelberg eintraf, „wollte ich", erinnert Klibansky, „alles lernen" (ebd.: 54). Er besuchte die Vorlesung des Nationalökonomen Alfred Weber, Max Webers Bruder. Max Weber war bereits seit drei Jahren tot, aber in seinem Haus, das Klibansky als enger Freund seiner Adoptivkinder besuchte, lebte sein Geist fort. Seine Witwe, Marianne Weber, betrachtete ihn als Mitglied der Familie, und seine erste Arbeit bestand darin, bei der Fahnenkorrektur der zweiten Auflage von *Wirtschaft und Gesellschaft* behilflich zu sein. Marianne Weber setzte die berühmten ›Jours fixes‹ ihres Mannes fort, indem sie in der Stadt lebende Professoren, Schriftsteller und Künstler einlud; so etwa den Rechtsphilosophen und ehemaligen sozialistischen Justizminister Gustav Radbruch oder den Soziologen Karl Mannheim. Klibansky musste die Gäste im Hause Weber empfangen und nahm anschließend an Diskussionen über Themen teil, die Weber am Herzen gelegen hatten. Dort kam er mit der Kritik der Weberschen Soziologie am zeitgenössischen Irrationalismus in Berührung.

Aber so beengt die Situation in Deutschland auch war – die Inflation belastete das Leben schwer –, so minderte sie doch nicht Klibanskys Interesse am literarischen Leben in Heidelberg, etwa an den Salons interessanter Frauen, wie beispielsweise dem der Else von Richthofen, die Max Weber besonders nahegestanden hat. Auch stand er in engem Kontakt mit den Jüngern des Dichters Stefan George, insbesondere mit Friedrich Gundolf.

Einige der jungen Mitglieder des George-Kreises kannte Klibansky recht gut. Dem Dichter selbst war er kurz begegnet, lange bevor er 1928 die Bekanntschaft Gundolfs machte, zwei Jahre nach dem Bruch zwischen George und Gundolf. Zu den Mitgliedern des George-Kreises bemerkt Klibansky, dass das Verhalten dieser Mitglieder sehr unterschiedlich gewesen sei. Durch den Kreis ging ein tiefer Riss. Mehrere der Mitglieder waren, worauf schon Namen wie Wolfskehl, Gundolf, Kantorowicz und Morwitz hinweisen, Juden. Andere Schüler hatten hingegen in den letzten Jahren enge Verbindungen zum Nationalso-

zialismus. Klibansky erinnert: „Sicher bewunderte ich die Kraft und Schönheit der Georgeschen Verse, aber ich konnte die Einstellung jener, die dem Kreis nahestehen wollten, nicht gutheißen" (ebd.: 67). Was ihn am meisten verblüffte – und ihn vielleicht am stärksten dazu veranlasste, auf Abstand zu gehen –, war der vollkommene Mangel an Humor und Ironie. „Diese Leute empfanden sich als überlegen, als *Auserwählte*. Dies wie ihre tiefe Verachtung für die Weimarer Republik und die Demokratie mögen zur Erklärung gewisser politischer Entwicklungen beitragen. Sie glaubten, eine Geistesaristokratie zu bilden, die selbst die Grundlagen der deutschen Nachkriegsgesellschaft verleugnete" (ebd.: 66).

Unvergesslich sind Klibansky die Spaziergänge und Gespräche mit Gundolf. „Wenn Gundolf das Schloß betrat, ließ er die Romantiker wiederauferleben, die sich dort aufgehalten hatten: Clemens Brentano, Achim von Arnim ... Er erkannte jedoch auch die in der Romantik lauernde Gefahr" (ebd.: 61). Unter seinen Hörern hat sich auch Joseph Goebbels befunden, der – von dessen Persönlichkeit stark beeindruckt – Gundolf im Juni 1920 in der Sprechstunde aufsuchte, weil er bei ihm promovieren wollte. Gundolf, der von der Betreuung studentischer Arbeiten entbunden war, lehnte ab und wies ihn an einen anderen Kollegen. Goebbels wurde einer der zahlreichen Studenten, die Gundolfs Kolleg über die Begründer der romantischen Schule belegten. Zehn Jahre später, als Goebbels als besonders erfolgreicher politischer Propagandist bekannt war, sagte Gundolf Klibansky, er habe nicht die geringste Erinnerung an diesen ehemaligen Heidelberger Hörer. Gundolf starb am 12. Juli 1931. Bis dahin trafen sich die beiden Freunde regelmäßig fast jeden Abend. „Gundolf war mein bester Freund", antwortet Klibansky auf die Frage, ob er ihn sehr vermisst habe. „Seinen Tod empfand ich als Tragödie. Er bezeichnete das Ende meiner Heidelberger Zeit. Ich war siebenundzwanzig Jahre alt und hatte das Gefühl, daß eine Epoche zu Ende geht. Zu Recht" (ebd.: 64).

Nachdem er von dem lebendigen literarischen Leben in Heidelberg berichtet hat, von der glücklichen Zeit seines Studiums, kommt Klibansky auf die Vorboten für die sich anbahnende Katastrophe zu sprechen. Bereits nach dem Ende des Ersten Weltkrieges seien in Deutschland solche Vorboten aufgetreten. Um dies zu verstehen, müsse man die Seelenlage der Deutschen berücksichtigen. Der Zusammenbruch des plötzlich zum ersten Mal besiegten Kaiserreichs war für viele eine Katastrophe. Es herrschte ein starker Irrationalismus, der den Menschen half, nicht zu verzweifeln. Die Deutschen wollten die Niederlage nicht wahrhaben. In ihren Augen war ›der innere Feind‹ – die intellektuelle Linke, die Sozialisten, Juden und Internationalisten – an der Niederlage schuld.

Als Hitler im Januar 1933 Reichskanzler wurde, war das Ende der Weimarer Republik gekommen. Alle Propaganda-Apparate lagen von nun an in den Händen der Partei. Am 5. März fanden die letzten allgemeinen, schon nicht mehr freien Wahlen statt. An jenem Morgen begegnete Klibansky einem der ältesten Privatdozenten der Universität, dessen demokratische Gesinnungen allgemein bekannt waren. „Ich hoffe, daß die demokratischen Parteien einen entscheiden-

den Sieg davontragen werden", sagte er zu Klibansky. Spät am Abend, als bereits deutlich geworden war, dass die NSDAP mit der Deutschnationalen Volkspartei die absolute Mehrheit errungen hatte, traf Klibansky den Privatdozenten wieder. „Wer bin ich, ich als Individuum, daß ich mich dem Willen eines ganzen Volkes widersetzen dürfte?" fragte er Klibansky. „Er schloss sich dem Nationalsozialismus an, wurde bald zu einem aktiven Parteimitglied und erhielt den Lehrstuhl, den er schon so lange begehrt hatte" (ebd.: 89). Am 1. April wurden alle Geschäfte, die einem Juden gehörten oder von denen man annahm, dass sie einem Juden oder einer von Juden abstammenden Person gehörten, mit dem gelben Stern gekennzeichnet und von bewaffneten Braunhemden bewacht. Die intellektuelle Elite äußerte keinerlei Widerstand, keinerlei Protest.

In jenen Tagen lud der berühmte Professor Rickert Klibansky ein und fragte ihn mit Wohlwollen: „Was denken unsere jüdischen Freunde?" Klibanskys Antwort: „Sie schämen sich", verstand er falsch: „Sie müssen sich nicht schämen". Klibansky erläuterte ihm, dass sie sich schämten, weil solche Maßnahmen ergriffen worden seien, ohne dass die geistigen Führer der deutschen Elite – wie gemäßigt auch immer – protestiert hätten.

Rickert fühlte sich angegriffen: „Wozu hätte das nutzen sollen?". Darauf entgegnete Klibansky: „Herr Professor, wir haben in Ihren Vorlesungen gelernt und in ihren Büchern gelesen, daß das Postulat, man solle eine Sache um ihrer selbst willen und nicht um ihrer Nützlichkeit willen tun, für die deutsche Philosophie charakteristisch ist und sie vom französischen Rationalismus, vom englischen Utilitarismus und vom amerikanischen Pragmatismus unterscheidet. Soll in dieser kritischen Situation etwa eine Frage der Nützlichkeit Leitlinie des Handelns sein?" (ebd.: 91). „Diese Episode", urteilt Klibansky, „ist leider typisch für die Kluft, die zwischen den in Vorlesungen und Büchern verbreiteten Idealen und dem individuellen Verhalten lag" (ebd.). Rickert, der sein ganzes Leben die kantische Botschaft von einer autonomen Ethik gepredigt hatte, schrieb ein wenig später (1934) in *Grundprobleme der Philosophie*: „Deshalb sollte kein Deutscher, der in unseren Tagen innerhalb Deutschlands Kultur *wirken* will, sich gegen das Vorwiegen der national-politischen Kulturziele auflehnen. Falls seine außerwissenschaftliche Weltanschauung mit dem, was ›Forderung des Tages‹ ist, nicht übereinstimmt, sondern ihren Schwerpunkt in anderen Kulturgütern als im nationalen Staat sieht, hat er seine Ansichten über den Sinn *gegenwärtigen* Lebens der historischen Situation *anzupassen*" (ebd.: 91f.). Klibansky erwähnt angesehene Wissenschaftler wie Eduard Spranger und Heidegger, die diese Haltung teilten.

An mehreren Stellen kommt Klibansky auf Heidegger zu sprechen. „Es handelt sich vielleicht um einen der schwerwiegendsten Fälle, weil er als Philosoph, dessen eigenwilliges Denken die Grundlagen des modernen Denkens umstürzen wollte, großen Einfluß hatte" (ebd.: 92). 1929 erlebte Klibansky seinen Vortrag *Was ist Metaphysik?* mit. Er war über die Mischung von wirklicher und scheinbarer Tiefe und über die Ungeniertheit verblüfft, mit der Heidegger am

Ende dem griechischen Text des *Phaidros* von Platon Gewalt antat, um seine These über „Philosophie und Existenz“ zu untermauern. Kurz nach der Machtergreifung durch Hitler wurde Heidegger Rektor der Universität Freiburg und verkündete seinen offiziellen Beitritt zur Partei. In seiner Rektoratsrede versicherte er, dass die akademische Freiheit aus den Universitäten verbannt werden müsse. Schließlich wandte er sich in einem Aufruf mit folgenden Worten an die „Deutschen Studenten“: „Nicht Lehrsätze und ›Ideen‹ seien die Regel Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“. Klibanskys Urteil: „Niemals zuvor war das Wirkliche mit einem Machthaber identifiziert worden! Niemals hat sich philosophisches Denken in einem solchen Maße prostituiert!“ (ebd.: 93).

Am 7. April verabschiedete die Reichsregierung das *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*, aufgrund dessen alle Beamten nichtarischer Abstammung in den Ruhestand zu versetzen seien. Klibansky beantwortete den in diesem Zusammenhang auszufüllenden Fragebogen, in dem nach Name, Beruf und Konfession beider Eltern und beider Großelternpaare gefragt wurde, nicht, sondern schrieb einen – kürzlich wiederaufgefundenen und veröffentlichten – Brief, in dem er erklärte, dass dieser Fragebogen mit den Anforderungen wissenschaftlichen Denkens unvereinbar sei, dass es als Dozent der Universität seine Aufgabe sei, diese Anforderungen zu akzeptieren und zu fördern und dass man übrigens auch unmöglich die rassische Herkunft mittels der Religionszugehörigkeit lediglich zweier Generationen ermitteln könne. „Ich fügte hinzu, daß, soviel ich wisse, alle meine Ahnen sowohl väterlicherseits als auch mütterlicherseits die jüdische Religion praktiziert hätten“ (ebd.: 95). Der Chef der Gleichschaltungsbehörde bemächtigte sich dieser offenkundigen Herausforderung und verlangte sofort Maßnahmen gegen Klibanskys Person. Aus verschiedenen Quellen erhielt Klibansky Warnungen, dass ein Anschlag geplant sei und dass man ihm rate, so rasch wie möglich zu verschwinden. Kurz nach dem 12. Juli 1933, dem Todestag seines Freundes Gundolf, konnte er der politischen Verfolgung durch das Hitler-Regime durch Flucht aus Deutschland über Holland nach England entkommen.

Obwohl die naheliegende Lösung gewesen wäre, sich in Paris niederzulassen, lag es für Klibansky nach intensivem Studium der französischen Politik und der Personen, die er kannte, auf der Hand, „daß Frankreich keinen Widerstand gegen Hitler leisten würde. Die Rechte verabscheute die Linke weit mehr als die Nazis. Und was die Linke anbetraf, so führte sie viele Parolen im Mund, unternahm aber nichts! Man prangerte Hitler aufs schärfste an, aber man tat nichts, um sich zu bewaffnen. Ich hatte den Eindruck, mit einem Frankreich konfrontiert zu sein, in dem jener Antagonismus fortwirkte, der bereits in den Krisen des vergangenen Jahrhunderts zum Ausdruck gekommen war und letztlich auf die Revolution von 1789 zurückging“ (ebd.: 101f). In diesem Zusammenhang erinnert er sich an einen Abend bei Alexander Koyré, an dem Kojève, der Heidegger-Übersetzer Corbin, Püch und andere teilnahmen. Zwar hätten sie sich wegen

der Situation in Deutschland Sorgen gemacht, aber sie seien sich der wirklichen Gefahr überhaupt nicht bewusst gewesen. Auch Jacques Benoist – Méchin habe er kennengelernt. Er habe sich lebhaft für die Situation Deutschlands interessiert und sei sehr gut darüber informiert gewesen. Die Perspektive unter der er sie beurteilte, hinterließ jedoch bei Klibansky den Eindruck, dass er sich – weit davon entfernt, die Gefahren zu erkennen – von den Tendenzen, die sich dort äußerten, stark angezogen gefühlt habe. Klibansky konnte damals noch nicht ahnen, dass Benoist-Méchin später Minister der Vichy-Regierung und aktiver Kollaborateur werden würde (ebd.).

Auf die Frage, weshalb er England zur Emigration gewählt habe, antwortet Klibansky, er sei sich darüber im klaren gewesen, dass der Nationalsozialismus lange andauern und eine Bedrohung für die Zivilisation, für die ganze Welt sein würde; nur eines würde ihm Einhalt gebieten können: Waffengewalt. Mit keinem Argument würde ihm beizukommen sein. Lediglich in England habe er die Möglichkeit für Widerstand gesehen: in einem Land, dessen Sprache er nicht beherrschte und wo der Gedanke der Appeasement-Politik geboren worden war. „Zu dieser Zeit empfand ich heftige Bitterkeit gegenüber all jenen sehr klugen Leuten, die ganz der Idee ›Auf keinen Fall Krieg!‹, bloß keinen militärischen Konflikt, anhingen“ (ebd.: 104).

In England behandelte man Klibansky nach seinen eigenen Aussagen „äußerst liebenswürdig“. Im April 1934 ernannte man ihn zum *Honorary Lecturer* des King's College der Universität London. Zugleich war er ein aktives Mitglied des Warburg-Instituts. Anschließend ging er nach Oxford, wo das Oriel College ihn gastfreundlich aufnahm. Neben seiner akademischen Arbeit hatte er das Glück, an einem interessanten gesellschaftlichen Leben teilnehmen zu können. 1938, fünf Jahre nach seiner Einreise, erhielt Klibansky die englische Staatsbürgerschaft. Zu Kriegsbeginn wurde er vom Geheimdienst Großbritanniens für eine streng geheime Tätigkeit im Zentrum des sogenannten *Political Warfare Executive* angeworben. Der Philosoph wurde zum *Political Intelligence Officer*. „Die Aufgabe bestand darin, sich so genau wie möglich – und ohne dabei der eigenen Subjektivität zu erliegen – über die Intentionen des Gegners, das heißt die Intentionen der führenden Feinde sowie über deren Stimmung und über die Moral der Bevölkerung, klarzuwerden“ (ebd.: 108). Was man als „Aufklärungsarbeit“ bezeichnet, ist nach Klibansky schlicht die Anwendung einer logisch-historischen Methode. Die Interpretation der Propaganda, das, was der Feind sagt, stand an erster Stelle. „Es gibt keine Propaganda ohne einen Kern von Wahrheit“ (ebd.: 131). Klibansky musste also im Rahmen seiner geheimdienstlichen Tätigkeit als Experte für Deutschland und dann auch für Italien Methoden entwickeln, die es erlaubten, soweit wie möglich subjektive Urteile über die Geschehnisse in Deutschland und in Italien auszuräumen.

Nach Kriegsende quittierte Klibansky nicht sofort seinen Dienst. Erst Anfang 1946 ist er nach Oxford zurückgegangen. 1945 wurde er zunächst in offizieller Mission nach Deutschland geschickt. Es ging darum, die Einstellung un-

terschiedlicher Bevölkerungs- gruppen, insbesondere der Professoren, gegenüber dem Zusammenbruch des Regimes zu eruieren. Klibansky befragte ganz unterschiedliche Leute in Deutschland. In Hamburg traf er den berühmten Anglizisten Professor Emil Wolf; voll Bitterkeit erklärte ihm Wolf, im Vergleich zu denen, die in Deutschland hätten ausharren müssen, seien die Emigranten „Glückskinder“ gewesen. Anschließend nahm Klibansky als Beobachter am Prozess gegen den Kommandanten und die Wachmannschaft des Konzentrationslagers Bergen-Belsen teil. Während der Pausen ging man auf den Marktplatz. Klibansky verwickelte die Einwohner in Gespräche: „Bergen-Belsen ist nicht weit von hier. Was wußten Sie von dem, was dort vor sich ging?“ „Nichts“. „Sie erinnern sich nicht an jenen Tag im März, an dem ein Zug von einem englischen Flieger bombardiert wurde und Gefangene entkamen, weil die Bewacher den Zug verlassen hatten?“ Sie waren über Klibanskys Kenntnisse überrascht und noch verblüffter, als er ihnen sagte, dass es die Bewohner von Lüneburg gewesen seien, die die Gefangenen wieder ergriffen hätten. „Aber es waren Kriminelle. Sie trugen gestreifte Häftlingskleidung ...“ (ebd.: 158).

Einige Monate nach seiner Rückkehr nach England endete sein Militärdienst und er kehrte nach Oxford zurück; aber schon 1946 zog er nach Montreal um. Weshalb diese Abreise? Klibansky antwortet: „Der Krieg war für mich eine schwierige Zeit gewesen. Meine sehr verantwortungsvolle Aufgabe hatte all meine Energie in Anspruch genommen, zumal ich durch sie auch von allen Greueln erfuhr. Nach den Turbulenzen des Krieges war mir die ruhige und elegante Atmosphäre in Oxford zwar angenehm, gleichzeitig jedoch recht fremd geworden. Als ich die Einladung Kanadas – eines Landes, von dem ich kaum mehr als eine vage Vorstellung hatte – erhielt, willigte ich ein“ (ebd.: 163).

Klibansky fühlte sich sehr wohl in Montreal. 1946 zum Professor an der englischsprachigen McGill-Universität berufen, lernte er auch nach einiger Zeit die Studenten und französisch-sprachigen Lehrkräfte der Universität Montreal kennen, an der er von 1947 an als Gastprofessor tätig war. Er bedauerte, dass es keinen intensiven Dialog zwischen den beiden Gemeinschaften gab. „Es handelte sich tatsächlich um zwei Welten, die kaum miteinander sprachen, zwei sehr reiche Welten, die auf große Traditionen zurückblicken konnten, aber leider keine grundlegenden Beziehungen miteinander unterhielten“ (ebd.: 164). Also machte er sich daran, junge Philosophieprofessoren zu seinen Vorlesungen an die McGill-Universität einzuladen und französischsprachige Studenten zu ermuntern, an seinen in Französisch gehaltenen Seminaren teilzunehmen. Es kam zu einem bemerkenswerten Austausch. Sie lasen Bücher, für die sich die Franzosen interessierten und von denen die englischsprachigen Studenten noch nie gehört hatten, Autoren, die in den Lehrprogrammen ihrer Universitäten nicht vorkamen. Klibansky lud französische Gelehrte ein, unter anderem Michel Foucault, und es ergaben sich leidenschaftliche Diskussionen.

Klibanskys Sorge um den Dialog war aber nicht auf die Lehre beschränkt. Er gründete 1959 die *Canadian Society for History and Philosophy of Science/ So-*

ciété Canadienne d'Histoire et de Philosophie des Sciences (Kanadische Gesellschaft für Geschichte und Philosophie) als ein Forum für diejenigen Gruppen, von denen er hoffte, dass sie miteinander in Kontakt treten würden. Es handelte sich damals um die einzige zweisprachige Philosophie-Institution dieser Art in Montreal. Mittlerweile hat sie sich über ganz Kanada hin ausgebreitet. Hinter der lange Zeit von Klibansky geleiteten Gesellschaft – 1972 legte er den Vorsitz nieder und wurde zum Ehrenvorsitzenden – stand die Idee, dass Geschichte und Philosophie nicht isoliert voneinander betrachtet werden dürften. „Ich fand", erläutert Klibansky, „daß die Wissenschaftshistoriker in Nordamerika wie auch anderswo Gefahr liefen, zu Antiquitätenhändlern zu verkommen. Sie maßen allein der Geschichte Bedeutung zu, ohne dabei einen Gedanken auf wissenschaftliche Wahrheit zu verschwenden. Die Philosophen hingegen diskutierten im Vakuum, ohne sich über die historische Bedingtheit ihres Standpunktes Rechenschaft abzulegen. Sie sahen überhaupt nicht, daß die von ihnen verwendeten Begriffe keineswegs absolute Gültigkeit hatten, sondern in besonderen Situationen entstanden und durchaus anfechtbar waren. Die historische Sichtweise sollte ihnen bewußt machen, daß auch sie das Produkt einer gewissen historischen Konstellation waren" (ebd.: 170). Klibanskys Bemühungen, den Dialog und das wechselseitige Verstehen zwischen den Kulturen mit Hilfe der Philosophie zu fördern, drücken sich insbesondere in seiner nahezu fünfzig Jahre währenden Tätigkeit am Internationalen Institut für Philosophie aus, dessen Präsident er von 1966 – 1969 war.

V.

Im Jahre 1927 veröffentlichte Klibansky seine erste wissenschaftliche Arbeit. Es handelt sich um eine kritische Edition des *Liber de sapiente* des französischen Philosophen Charles de Bovelles. Von diesem Moment an befasst er sich mit den Fragen der „via negationis" auf dem Weg zu den komplizierten Denkern der Negation wie Proklos, Eckhart und Nikolaus von Kues. Auf die Frage, was ihn zu diesen komplizierten Autoren geführt habe, antwortet Klibansky: „ Ich wollte das deutsche Denken begreifen" (ebd.: 75). Um dies zu begreifen, bedarf es nach Klibansky eines Rückblicks darauf, wie die deutsche Philosophie auf der einen Seite von Kant, auf der anderen von Hegel geprägt wurde. „In Deutschland ist die Spannung zwischen der Bedeutung, die der Vernunft beigemessen wird, und der Aufwertung dessen, was die Vernunft übersteigt und zum Irrationalismus führen könnte – wohlgemerkt ›könnte‹, aber nicht unbedingt muss – wesentlich. Nur woher kommt diese Neigung, dieses Bedürfnis, über die Vernunft hinauszugehen?" (ebd.: 77). Das lässt sich nicht begreifen, wenn man nicht die deutsche Denktradition bis hin zu Meister Eckhart und Nikolaus von Kues zurückverfolgt, die sich wiederum nicht begreifen lassen, wenn man nicht noch jenen entscheidenden und weitreichenden Einfluss der sogenannten neu-platonischen

Tradition (Proklos und die Schule von Chartres) bedenkt. Diese Dialektik findet sich weder in der englischen noch in der schottischen Philosophie und unterscheidet sich auch offenkundig vom französischen Denken. Bei Proklos trifft Klibansky jene Konzeption an, die für die deutsche Philosophie grundlegend wurde: die Konzeption der Seele. Diesem kühnen Gedanken zufolge ist Gott in der Seele, das *unum in anima.* Eben diese Möglichkeit des „Einen in der Seele" verbindet den Menschen mit Gott und erlaubt ihm, die Grenzen der Rationalität zu überschreiten. Dieser Gedanke gewinnt bei Meister Eckhart eine zentrale Bedeutung. In jedem Menschen steckt dieser Funke, dieser Anteil am Göttlichen. Und es ist diese mystische Begründung der grundlegenden Beziehung zwischen der menschlichen Seele und Gott, die später in säkularisierter Form in die Absicht der Dialektik eingeht, das rationale Denken zu überschreiten, aufzuheben. Um es kurz zu sagen: Die große Gedankenbewegung, die vom Platonismus zu Hegel führt, gab also den Leitfaden für Klibanskys erste Untersuchungen vor. Dies zog ihn an, weil er die Grundlagen der deutschen Philosophie kennenlernen wollte.

Neben der Frage nach den Grundlagen der deutschen Philosophie erhielt für Klibansky das Thema der Freiheit und Toleranz eine ganz besondere Bedeutung, führt man sich die Umstände vor Augen, unter denen er sich mit diesen Themen auseinandersetzte, das heißt, die deutsche Situation zwischen den beiden Weltkriegen. In Montreal setzte er seine Arbeiten über den Platonismus fort wie auch seine fortwährenden Bemühungen um die großen Texte über Toleranz. 1954 veröffentlichte Klibansky die Briefe David Humes, der in seinem Werk einen ganz besonderen Platz einnimmt. Zunächst einmal war Hume für Klibansky das Mittel, um Englisch zu lernen. Er erzählt, als er nach England kam, sei sein Englisch sehr armselig gewesen. Er war mit dem Griechischen und dem Lateinischen, dem Französischen und dem Italienischen aufgewachsen. Vom Deutschen einmal abgesehen, konnte er Englisch zwar lesen, aber nicht sprechen, und nun musste er sich das philosophische Vokabular so rasch wie möglich aneignen. Er begann Hume – ein Meister des Stils – zu lesen. Die von Klibansky herausgegebene Korrespondenz Humes wie auch seine Philosophie und seine eigentlich philosophischen Schriften „zeugen von einem kritischen Geist, dem jeglicher Dogmatismus zuwider ist" (174). Dieser Geist, der in seinen Schriften zutage tritt, zog Klibansky an, auch wenn er keineswegs ein Anhänger seiner Philosophie ist.

Von Hume aus wandte Klibansky sich John Locke zu. Seinen *Brief über Toleranz* hat er, in zahlreiche Sprachen übersetzt, im Rahmen der von ihm herausgegebenen Buchreihe *Philosophie et Communauté Mondiale* (Philosophie und Weltgemeinschaft) veröffentlicht.

Die Frage nach dem Grund, weshalb die Toleranz nach Kriegsende zum zentralen Thema seiner Reflexion wurde, beantwortet Klibansky wie folgt: Während des Krieges habe er sich gefragt: „Wie läßt es sich erklären, daß Leute, die als einzelne anständig sind, gute Familienväter, im Namen des Staates Grausam-

keiten begehen können?" (ebd.: 188). Und da habe er nun festgestellt, dass selbst diejenigen, die die Universitäten besucht hatten, jene Denktradition, der zufolge der Staat nicht oberster Gebieter, sondern ein bloßes Mittel ist, völlig fremd war. „In den Augen eines Deutschen muß man dem Staat Respekt zollen. Diese Vorstellung wurzelt in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts; von jener anderen Tradition, die die Toleranz gegenüber Andersdenkenden lehrte, wußte man in der deutschen Erziehung nichts. Die autoritäre Staatsidee durchtränkt die ganze deutsche Kultur wie auch den Unterricht an Schule und Hochschule" (ebd.: 189). Der Obrigkeit hat man sich zu unterwerfen, wobei eine scharfe Trennung besteht zwischen der moralischen Haltung des Individuums und dem Individuum als gesellschaftlichem und politischem Wesen. Dieser Dualismus, der typisch ist für die ganze Entwicklung Deutschlands, geht nach Klibansky bis auf Luther zurück. „Der Staat wird in der Tat mit einer Macht ausgestattet, die sich völlig von der naiven Staatskonzeption in England oder Frankreich unterscheidet, wo man den Staat als ein schlichtes Mittel zur Organisation und Zivilisierung des Lebens ansieht. In Deutschland ist der Staat nicht Mittel, sondern Ziel, das Ehrfurcht verlangt. Diese Vormachtstellung des Staates ist sehr bedeutungsvoll, will man das in Deutschland Geschehene verstehen" (ebd.: 190). In philosophischer Sprache drücke sich diese Staatskonzeption bei Hegel aus, der den Staat zur Verkörperung, zur Wirklichkeit des Geistes erklärt. „Es gibt kein anderes Land, in dem sich eine solche Philosophie entwickelt hat" (ebd.).

Da man nach Klibanskys Feststellung in Deutschland, in Italien und auch in anderen Ländern nichts von der Tradition der Toleranz wusste, war er der Ansicht, dass man die Texte, in denen die Idee der Toleranz zum Ausdruck kommt, in verschiedenen Ländern der Welt verfügbar machen sollte. Deshalb gründete er im Jahre 1957 die Reihe *Philosophie et Communauté Mondiale*, deren Schirmherrschaft das *Institut International de Philosophie* (Internationale Institut für Philosophie) in Paris übernahm. Diese Sammlung möchte zeigen, inwiefern die Philosophie einen Beitrag zur Idee der Weltgemeinschaft leisten kann.

So wurden beispielsweise die Texte von Spinoza über die Freiheit unter anderem in Lateinisch und Japanisch sowie in Lateinisch und Ungarisch sowie in vielen anderen Sprachen veröffentlicht.

Was die *Epistola de tolerantia* (1689) des John Locke betrifft, so hat ihn die Reihe *Philosophie et Communauté Mondiale* in zahlreiche Sprachen übersetzen lassen: unter anderem ins Englische, Deutsche, Französische, Polnische, Japanische, Ungarische, Italienische und Spanische. Klibansky war der Auffassung, dass man Lehrern wie Schülern wichtige Texte zur Verfügung stellen müsse, in denen sich eine gewisse Tradition ausspricht, die er „Tradition der Toleranz" nennt, „aber letztlich handelt es sich um den noch fundamentaleren Glauben an die Möglichkeit einer rational geführten Diskussion, um den Wunsch, den anderen zu verstehen und mit ihm auf der Grundlage des Verständigungswillens zu diskutieren" (ebd.: 203).

VI.

Klibanskys Bemühungen, den Dialog und das wechselseitige Verstehen zwischen den Kulturen mit Hilfe der Philosophie zu fördern, drücken sich insbesondere in seiner nahezu fünfzig Jahre währenden Tätigkeit am Internationalen Institut für Philosophie aus, dessen Präsident er von 1966 – 1969 war. Gegründet wurde das Internationale Institut für Philosophie beim Descartes-Kongress 1937 in Paris. Bescheiden erhielt die Institution den Namen eines Instituts, nicht einer Akademie, obgleich es sich um eine solche handelt, denn wer Mitglied werden will, kann sich nicht einfach einschreiben, sondern muss vorgeschlagen und gewählt werden. Die Anzahl der Mitglieder ist begrenzt. Während des Krieges stellte das Institut die Arbeit ein. Erst einige Jahre nach Kriegsende konnten die Aktivitäten fortgeführt werden. Man nahm die Arbeit an der Erstellung einer internationalen Bibliographie der Philosophie wieder auf, beschränkte sich aber damals auf ein bloßes Verzeichnis von Titeln. 1953 wurde das Institut neugegründet und auf ein wirkliches internationales Fundament gestellt, d.h. man wählte mit Bedacht diejenigen aus, die sich durch den Willen zu internationaler Zusammenarbeit, durch die Qualität ihrer Arbeiten und durch ihre Diskussionsfreudigkeit auszeichneten. Klibansky wurde Mitglied des Instituts.

Seit 1953 organisiert das Institut jedes Jahr ein Zusammentreffen unter einem anderen Thema in einem anderen Land: 1954 in Grenoble, 1955 in Athen, 1956 in Paris, 1957 in Polen. Mit dem polnischen Frühling zeichnete sich eine erste Öffnung der Ostblock-Länder ab. Unter der Schirmherrschaft der polnischen Akademie begegneten sich erstmals Philosophen des Ostens und des Westens. Es waren die großen polnischen Philosophen anwesend, beispielsweise das Mitglied Tadeusz Kotarbinski, „der Held des philosophischen Widerstands, der zunächst Pidulski die Stirn geboten hatte, während des Krieges Hitler und anschließend Stalin" (ebd.: 215). Die Gründung der Untergrund-Universität geht auf Kotarbinski zurück. Die russischen Philosophen waren ebenso vertreten wie die chinesischen. Es wurde deutlich, dass die Russen und Chinesen einander aus dem Wege gingen.

Im Laufe seiner nahezu fünfzig Jahre währenden Tätigkeit am Internationalen Institut für Philosophie hat Klibansky sich tatkräftig für die Arbeit des Instituts und für seine Publikationen eingesetzt. Insbesondere drei Teile seines Werkes hängen mit dem Internationalen Institut zusammen. Zum Zeitpunkt seiner Aufnahme als Mitglied des Instituts schlug Klibansky vor, die vom Institut herausgegebene Bibliographie umzustrukturieren. Eine bloße Aufzählung von Titeln nutzt niemandem etwas. Seiner Ansicht nach bedurfte es – was sehr viel schwieriger ist – kurzer Inhaltsangaben zu den Publikationen sowie eines Zentrums für philosophische Bibliographie in jedem Land. Klibansky erhielt den Auftrag, dieses Vorhaben zu verwirklichen. Auf seine Initiative hin wurden in mehr als fünfzig Ländern solche Zentren geschaffen. Die *Bibliographie de la Philoso-*

phie, die von der UNESCO unterstützt wird, erscheint vierteljährlich – und zwar seit ihrer Gründung ohne Unterbrechung.

Eine weitere Aufgabe, deren Leitung Klibansky hatte, bestand darin, regelmäßig erscheinende Berichte zu erstellen, das heißt: eine Art Rechenschaftsbericht über den aktuellen Stand der Philosophie in allen ihren Zweigen und allen ihren länderbedingten Varianten, also weltweit. Es gab wie immer in der Philosophie Rivalitäten, insbesondere zwischen der Philosophie der Mathematik und der Logik. So stellte sich die Schweizer Schule der Holländischen Schule entgegen. Klibansky musste die Leitung übernehmen, denn sie waren zwar mit ihm, nicht aber untereinander zur Zusammenarbeit bereit. Insgesamt wurden unter der Leitung von Klibansky drei Rechenschaftsberichte unter folgenden Titeln herausgegeben: *Philosophy in the Mid-Century* (1958/59); *Contemporary Philosophy* (1968/71); *La philosophie en Europe* (1993). Klibansky hatte als Beiträger kompetente Repräsentanten der Philosophie aus allen Ländern und allen wesentlichen Schulrichtungen ausgewählt. Der erste und der zweite Bericht reflektieren das Problem des Marxismus während des Kalten Krieges. Aus dem ersten Bericht war Klibansky deutlich erkennbar, dass die beiden Konzeptionen des Marxismus, die chinesische und die sowjetische, die von den russischen Philosophen vorgestellt wurde, nicht auf Dauer konfliktfrei nebeneinander würden existieren können. „Die Diplomaten wollten derlei jedoch nicht glauben. Bald darauf aber mußten die russischen Ingenieure China verlassen, und es vollzog sich jener Bruch, der für alle vorhersehbar war, die einen philosophischen Text interpretieren können“ (ebd.: 213). Das Problem des Marxismus stellte sich auf dem Philosophen-Kongress in Wien 1968 erneut. Die Ergebnisse sind im zweiten Bericht publiziert. Klibansky schildert eine bezeichnende Szene, die verstehen lässt, was ihm „Dialog“ bedeutet. In Wien fand im Jahr 1968 eine Diskussion mit russischen Philosophen statt, an der auch ihr berühmter Wortführer Konstantinow teilnahm. Klibansky hatte ihm wie einigen anderen bekannten Vertretern des marxistischen Denkens die Frage gestellt, was der Marxismus sei. Er wand sich gerade, als just in diesem Moment Ernst Bloch hinzu kam und ihn zu beschimpfen begann. 1968 war Bloch sehr antisowjetisch eingestellt und zog Attacken dem Dialog vor. „Statt ihn zu widerlegen“, erläutert Klibansky sein Dialogkonzept, „war es viel interessanter, die Marxisten dazu aufzufordern, ihn zu bestimmen“ (ebd.). Spätestens jetzt war hinreichend deutlich, dass man nicht mehr von *dem* Marxismus, sondern nur noch im Plural von Marxismen würde reden können. Derlei Lehren lassen sich nach Klibansky ziehen, wenn man sich einen Überblick über die Philosophie als Ganzes zu verschaffen vermag.

Ein dritter Teil des Werkes von Klibansky hängt ebenfalls mit dem Internationalen Institut für Philosophie zusammen: der *Dictionnaire international de la philosophie*. Seit seiner Studienzeit, erzählt Klibansky, habe ihn das Verhältnis zwischen Denken und Sprache in der Philosophie beschäftigt. Aus diesem Blickwinkel fasste er den „Plan zu einem Wörterbuch, das die Grundbegriffe der Philosophie und des politischen Denkens enthalten sollte, und zwar in möglichst

vielen Sprachen" (ebd.: 233). Da aber für das geplante Projekt keine ausreichenden Mittel zur Verfügung standen, dachte Klibansky, dass es sei besser sei, mit einem *Glossair des mot-clefs de la philosophie* in fünf Sprachen zu beginnen. Es wurde 1969 unter der Schirmherrschaft des Internationalen Instituts für Philosophie veröffentlicht. Dieses Glossar umfasst circa 500 Grundbegriffe der Philosophie in Französisch, Englisch, Deutsch, Italienisch und Spanisch sowie ihre Äquivalente.

„Das Ziel des Glossars besteht zunächst darin, die einander äquivalenten Ausdrücke aufzuführen. Anschließend sollen eingehende Untersuchungen die Unterschiede gerade zwischen den einander nahestehendsten Äquivalenten in den verschiedenen Sprachen herausarbeiten" (ebd.). Am Vokabular der Übersetzungen der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* demonstriert Klibansky das Problem von äquivalenten Begriffen: „Können diese Begriffe wirklich Allgemeingültigkeit beanspruchen, oder sind sie nicht notwendig an bestimmte Kulturen gebunden?" (ebd.: 235). Zu einem Verständnis zu gelangen sei die Aufgabe des Philosophen sowie des Philosophiehistorikers, und diese Aufgabe lasse sich nicht auf eine mechanisches Verständnis aller Worte und Wortvarianten reduzieren. „Es handelt sich darum", bestimmt Klibansky zusammenfassend das Ziel des Internationalen Instituts für Philosophie, „unterschiedliche Lehrmeinungen, unterschiedliche Denkweisen miteinander zu konfrontieren. Das Ziel besteht darin, den wesentlichen Gehalt verschiedener Denkweisen herauszuarbeiten, sie koexistieren zu lassen und einen echten Dialog zwischen ihnen zu stiften" (ebd.: 222). Dazu passt Klibanskys Antwort auf die Frage, was die Philosophen, die er bewundert hat, die seine Freunde waren oder noch sind, bei aller Unterschiedlichkeit gemeinsam haben: „die Fähigkeit zu einem konstruktiven Dialog" (ebd.: 233).

VII.

Den deutlichsten Leitfaden durch das Dickicht der vorliegenden Gespräche bildet das ineinander verflochtene Schicksal der drei Dimensionen Politik, Philosophie und Geschichte, die in Westeuropa quasi simultan entstanden sind. Auf diesem Niveau begegnet man dem Ton und der Thematik des tschechischen Philosophen Jan Patocka, der ins Rampenlicht der Öffentlichkeit geriet, als ihn die Unterzeichner der *Charta 77* zu ihrem Wortführer machten; schließlich ist bekannt, dass er nach einer Reihe verschärfter Verhöre unter den Händen der Polizei starb. „Aber wer kennt den Philosophen Patocka?", fragt Paul Ricoeur (1984: 7) in seiner Einleitung zu Jan Patockas ›Ketzerische Essays‹. Klibansky widmet dem tschechoslowakischen Philosophen eine beeindruckende Passage (Klibansky 2001: 237ff.). Er erzählt, dass seine Freundschaft mit Jan Patocka auf den Weltkongress für Philosophie in Wien zurückgehe. Der Kongress begann am Tag des russischen Einmarsches in die Tschechoslowakei. Da habe er gesehen,

wie Jan Patocka, der gerade erfahren hatte, was sich in seinem Land ereignete, nervös und blass geworden sei. Die Vorstellung, während des Kongresses im Beisein eines Russen zu diskutieren, sei ihm unerträglich gewesen. Unter dem Eindruck dieser Begegnung unterbrach Klibansky die Diskussion und wandte sich an die russischen Philosophen mit den Worten: „Unser Thema ist interessant, aber man muß zunächst einmal die Verhältnisse betrachten, unter denen Philosophen überhaupt philosophieren können, und ich möchte unseren russischen Philosophen fragen, ob er glaubt, daß Philosophie ohne Gedankenfreiheit möglich sei" (ebd.). Teodor J. Oizerman nahm zu einer Stereotype Zuflucht: „Es gibt revolutionäre Verhältnisse, in denen man bestimmte Freiheiten außer Kraft setzen muß" (ebd.). Er wollte den Anschein erwecken, als sei in der Tschechoslowakei eine solche Situation gegeben, konnte aber sein Auditorium nicht überzeugen. Diese Diskussion sei, so Klibansky, in die Tschechoslowakei übertragen worden und habe auch in Polen und in anderen Ostblockländern große Beachtung gefunden.

Jan Patocka hatte es sehr geschätzt, dass dreißig Jahre zuvor, im Jahre 1938, unter ähnlich unheilvollen Umständen, kurz bevor die deutschen Panzer in Prag einfielen, im Namen der Professoren und Lehrenden von Oxford ein Dokument an die Universität Prag gesandt worden war. Dieser Brief, den Klibansky auf Lateinisch verfasst und der Unterschriften aus allen Colleges in Oxford erhalten hatte, endete mit folgendem Gelübde: „Auch wenn Sie von außen überfallen und belagert werden, so dürfen Sie doch niemals glauben, Sie wären von uns getrennt. Wir sind in der Tat davon überzeugt, daß Ihre Nation durch Ihre Taten unter Beweis stellen wird, was sie schon seit langem erklärt hat: Groß ist die Wahrheit und sie wird siegen. *Pravda vitezi*" (ebd.: 238). Im Februar 1977 findet man Klibansky zusammen mit Charles Taylor, Georges Leroux und anderen universitären Repräsentanten vor der Tür des Konsulats der Tschechoslowakischen Republik wieder, um im Namen der Philosophen Kanadas die Freilassung des Philosophen Jan Patocka zu fordern, der zum dritten Mal verhaftet worden war, weil er für die *Charta 77* eintrat, einer von einer tschechoslowakischen Bürgerrechtsgruppe unter der Leitung des ehemaligen Außenministers J. Hayek, des Dramatikers Vaclav Havel und des Philosophen Jan Patocka am 1. Januar veröffentlichten Proklamation, in der die Einhaltung der Menschen- und Bürgerrechte gefordert wird.

Mehr noch als der Ton ist da eine gemeinsame Thematik. Beide, sowohl Jan Patocka als auch Raymond Klibansky, sahen sich veranlasst, als Philosophen in der Epoche des Nationalsozialismus und des sowjetischen Herrschaftsmodells im Kampf um die Freiheit Farbe zu bekennen. Beiden geht es darum, herauszuarbeiten, dass Philosophie nicht in der Gelehrsamkeit einer akademischen Philosophie aufgeht, die sie gleichwohl als selbstverständlich voraussetzen. „Die Existenz ernstzunehmen bedeutet dann aber, daß Philosophie niemals bloße Theorie, reine Kontemplation sein kann, sondern immer mit dem konkreten Handeln in Verbindung bleiben muß" (ebd.: 240). Dieses Band zwischen dem Denken und

dem Handeln stellt für Patocka wie für Klibansky ein entscheidendes Moment dar. „Theorie muß immer mehr als bloße Theorie, sie muß mit der Praxis verbunden sein" (ebd.). In diesem Sinne muss auch das politische Engagement beider Philosophen verstanden werden: als Anwendung des philosophischen Denkens auf eine konkrete politische Situation – mit tödlichem Ausgang im Fall Jan Patocka, „einer der letzten Märtyrer der Philosophie" (ebd.: 246).

Solange man als Leser diese Gedanken zwischen Politik, Geschichte und Philosophie umherschweifen lässt und zwischen ihnen eine Korrelation herausarbeitet, etwa in der Art, dass die Philosophie das freie Denken ist, gerichtet auf die Bedingungen der Möglichkeit von Politik und Geschichte, fühlt man sich orientiert und man kann mit Gewinn die Überlegungen mitverfolgen, zumal der lineare Charakter der Darstellung der weitgehend unbekannten Philosophie Jan Patockas den Leser am Fortkommen nicht hindert. Das Interesse Klibanskys für das Werk Jan Patockas erklärt sich zunächst aus einem Gefühl der Wahlverwandtschaft heraus, das Klibansky für diesen tschechoslowakischen Patrioten und Philosophen empfindet, der sein Volk und seinen Glauben von feindlichen Kräften niedergedrückt sah. Noch größere Anziehungskraft dürfte auf Klibansky jedoch das ausgeübt haben, worin er die Grundzüge im Denken von Jan Patocka erblickt, die erschreckend fremdartig sind. Der Leser hat es jetzt plötzlich sozusagen mit einer zweiten tiefergelegten Lektüre zu tun, die erheblich radikaler ist als jene, die sich darauf beschränkt, die Gedanken zwischen Politik, Geschichte und Philosophie umherschweifen zu lassen. Diese zweite Lektüre bringt den Leser erst an die Frage, die Klibansky als die grundlegende philosophische und politische Herausforderung gilt: (Wie) lassen sich im Interesse der Toleranz und der Freiheit mit den Mitteln der Philosophie (politische) Machtbeziehungen neutralisieren? Welche Antwort gibt Klibansky auf diese Frage angesichts der Feststellung vieler Denker, dass die Philosophie die Schrecknisse des 20. Jahrhunderts nicht hat verhindern können, weder die weltpolitische Katastrophe der Kriege noch den Stalinismus noch Auschwitz? Manche gehen sogar so weit, sie zu den Ursachen zu erklären. Nach Klibansky sollte der Philosoph freilich daran glauben, dass Argumentieren Gewicht hat. Allerdings wäre es „naiv", zu glauben, dass das Argumentieren von sich aus die Kraft hat, das Handeln zu bestimmen.

Am Philosophen Jan Patocka erläutert Klibansky seine Antwort auf die Frage, wie es möglich sein soll, von dem einsamen Weisen, der in tiefer Kontemplation über diese Frage versunken ist, zurückzukommen auf gesellschaftliche und politische Verantwortung, im schlichtesten und alltäglichsten Sinne des Wortes: „Das beste Beispiel, auf das wir hingewiesen haben, ist Jan Patocka. Er lehnte die Tyrannei ab, bekämpfte die Intoleranz, aber das Regime hat er nicht verändert. Es hatte das letzte Wort über ihn und tötete ihn. Aber er hinterließ uns die Überzeugung, daß das verantwortungsvolle Denken den Philosophen auf der Suche nach geistigen Idealen leiten sollte – wie dies sein Schüler, der Präsident Vaclav Havel, es in seinem Grußwort für die Prager Gespräche hervorhob,

die das Internationale Institut für Philosophie zum Andenken Patockas organisiert hatte und die unter dem Thema ›Verantwortung‹ standen" (ebd.: 250f).

In Jan Patockas Philosophie der Fraglichkeit geht es darum, die Entstehung der Geschichte aus der Vorgeschichte zu begreifen und den Ursprung der Triade Politik, Geschichte und Philosophie von der Perspektive eines Themas aus, das alle drei zugleich in den Blick nimmt: „nämlich von der Fraglichkeit des geschichtlichen Menschen aus, die der naiven und absoluten Gewißheit des vorgeschichtlichen Menschen entgegengesetzt ist" (Ricoeur 1988: 9). Für den geschichtlichen Menschen wird alles problematisch. Während der vielen Jahrhunderte, die auf Platon und Aristoteles folgten, herrschte, so Klibansky, die fundamentale Überzeugung vor, dass jede Handlung ihren Grund habe. Alles hat seinen logos und dieser logos lässt sich begreifen. Demzufolge kann man die Ursachen erkennen, gerade darin liegt die Aufgabe des Philosophen. Dem Bewusstsein des Menschen des 19. Jahrhunderts zufolge entzieht sich uns hingegen der Grund, und mit dem Verlust des Grundes geht der Sinnverlust einher. Daraus erwächst die Melancholie, die sich durch alle Arbeiten Klibanskys zieht und in gewissem Sinne im Zentrum seines Lebens steht. „Sie hat mich begleitet, als ich so viele schreckliche Dinge sah, gegen die ich nichts tun konnte" (Klibansky 2001: 255). Der Verlust der Gewissheiten, die der vor-geschichtliche Lebensstatus bot, geht heute bis zur Erschütterung überhaupt *jeden* gegebenen Sinnes. Angesichts der Drohung des Nihilismus, sieht Patocka einen Ausweg im Begriff der Fraglichkeit selbst. Der Verlust des „Sinnes" ist nicht ein Sturz in die „Sinnlosigkeit", sondern eröffnet – unabhängig von jedem Dogmatismus des „Sinnes" und jedem Dogmatismus der „Sinnlosigkeit" – den Zugang zu einer neuen Qualität, die in der „Suche" nach dem Sinn liegt.

Klibansky spricht im Anschluss an Patocka, der das 20. Jahrhundert in einem dunklen Kapitel als eine „Epoche der Nacht, des Krieges und des Todes" bezeichnet (Patocka 1988: 147), von einem „Jahrhundert des Krieges, in dem sich das Dämonische aufs neue manifestiert" (Klibansky 2001: 243). Worin also fände, da die Nacht doch so weit fortgeschritten ist, kollektiver Entwurf und die Klarheit individuellen Philosophierens einen entsprechenden Rückhalt? Patocka hat eine einzige Formel zur Verfügung: Der vereinzelte Mensch und die menschliche Gemeinschaft zeichnen sich durch die „Solidarität der Erschütterten" aus (ebd.). Mit dem Begriff der Solidarität der Erschütterten hat Patocka schon bevor der Gebrauch des Wortes Solidarität in Polen zum politischen Versammlungs- ruf wurde, einen Begriff vorgeschlagen, der nach Klibansky die zeitgenössische Situation treffend charakterisiert und den „problematischen Charakter" des geschichtlichen Menschen bestimmt.

Wie aber kann eine Verbindung gezogen werden zwischen der Philosophie der Fraglichkeit einerseits und der spezifischen Beurteilung der politischen Lage der menschlichen Gemeinschaft andererseits? Eine solche Verbindung ist aber ganz und gar darauf angewiesen, dass die Betrachtung über das Verhältnis zwischen Sinn, Sinnlosigkeit und Suche übertragbar ist vom Individuum auf das

Kollektiv der menschlichen Gemeinschaft und deren Fähigkeit, Verantwortung für die Sinnlosigkeit zu übernehmen. Man muss zugeben, dass die Aussichten angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht besonders gut sind. Auf die Frage nach einer Verbindung zwischen Philosophie und Politik gibt es keine Antwort, es sei denn die Erneuerung des Glaubensaktes. Die Empfänglichkeit des Universalisten Klibansky beispielsweise für die Gedankenwelt eines Walter Benjamin rührt genau daher, „daß wir es hier mit einem Denker zu tun haben, der stets an einer wenn auch sehr säkularisierten Form von Glauben festhielt, nämlich an der Idee, daß die grundlegenden Annahmen über das Wesen der Menschheit und ihres Wertes nur durch eine Glaubensentscheidung zustande kommen können. Wir müssen glauben, daß die Menschheit über eine Kraft verfügt, die in gewisser Weise nicht aus ihr selbst kommt. Oder, wenn sie doch aus ihr selbst kommt, so müssen wir eben daran glauben, denn beweisen können wir sie nicht, und vielleicht habe uns so wichtige Philosophen wie Levinas oder Benjamin deshalb Vernünftigeres zu sagen. Sie haben uns auf jeden Fall mehr zu sagen als kritischere Philosophen, die alles durch eine Art analytischen Verdachts zerstören, Philosophen, die – wie es Charles Taylor in seinem jüngsten Buch Die Quellen des Selbst ausdrückte – es vermeiden, über unsere grundlegende moralische Verpflichtung, über unsere Verantwortung nachzudenken“ (ebd.: 252).

VIII.

Der am 23. Januar 2002 gestorbene Soziologe Pierre Bourdieu hat bis zu seinem soziologischen Selbstversuch (Bourdieu 2002) oft genug gesagt, „wie gefällig und zugleich trügerisch sie ist“: die Schriftgattung der autobiographischen Erinnerung, nämlich in einer solchen Perspektive die Augeblicke einer persönlichen Geschichte, insbesondere die Erkenntnisse auf dem Gebiet der Forschung als Folge einer Notwendigkeit oder jedenfalls sehr viel vernünftiger oder durchdachter erscheinen zu lassen, als sie es in Wirklichkeit waren – fast so, als seien sie einem sich von Beginn an selbst bewussten Projekt entsprungen.

Der Philosoph Raymond Klibansky ist infolge seiner Bescheidenheit und der Dialogisierungstechnik bestens gefeit gegen die Verlockungen der narzistischen Selbstweihe, genannt Autobiographie. Die vorliegenden Gespräche zwischen ihm und Georges Leroux sind angelegt worden als Dialoge, in denen ein ehemaliger Schüler seinen akademischen Lehrer im Wechselspiel von Frage und Antwort, Einwand und Präzisierung das Material für dieses Buch nach dem Vorbild der platonischen Dialoge zu entlocken versucht, indem der Schüler zugleich die Bescheidenheit seines Lehrers in die Schranken weist und ihn zu Themenbereichen befragt, die ihm vertraut waren. Klibansky weiß sehr genau und verheimlicht das auch nicht, dass ihm, selbst bei seinen Forschungen, tatsächlich erst nach und nach die Grundsätze klar geworden sind, die seine Arbeit bestimmt haben. Ohne wirklich unbewusst zu sein, haben sich seine „Entschlüsse“ aus der

Erfahrung einer glücklichen Kindheit in Paris gespeist und einer Jugend in Heidelberg, als man „wirklich nicht den Eindruck (hatte), daß eine weltpolitische Katastrophe bevorstand" (Klibansky 2001: 43), bis ihn der Kampf gegen den Nationalsozialismus und Faschismus zum politischen Realisten werden ließ. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Klibanskys Erinnerungen ihre Bedeutung auf vier Ebenen entfalten: 1. als spezielle Fachgeschichte, 2. als ein Stück allgemeiner Wissenschaftsgeschichte, 3. als exemplarische Biographie mit Schlüsselszenen und 4. als zeitgeschichtliche Erzählung und Emigrantenbiographie.

1. In Bezug auf die spezielle Fachgeschichte steht Kurt Flasch (2001) nicht an zu behaupten: „Klibansky gehört mit Eugenio Garin zu den bedeutendsten Ideenhistorikern der Welt". Wer also hofft, in seiner autobiographischen Skizze wesentliche Aspekte der Philosophie- geschichte vor und nach 1945 zu finden, wird nicht enttäuscht. Dabei ergeben sich freilich „Resultate, die dem allgemeinen Bildungsgerede strikt widersprechen. Sie sind um so bedeutender, als sie dem Arbeitsleben eines unermüdlichen Handschriftenforschers entspringen. Sie liegen abseits der Heerstraßen; und es besteht die Gefahr, daß sie eifrig überlesen werden" (ebd.). Das Buch enthält fast keine Polemik. Aber eine zentrale Abgrenzung sei erwähnt: Wenn Philosophie praktisch-politische Bedeutung haben soll, wenn sie etwa mit Menschenrechten zu tun hat, so braucht sie einen normativen Begriff von „Vernunft". Daher klingt Klibanskys Autobiographie aus mit einer Polemik gegen neuere Versuche der Vernunftkritik. „Ich würde sagen", erläutert er, „die Feinde befinden sich eher innerhalb der europäischen und nordamerikanischen Universitäten als unter den Denkern anderer Kontinente, die – ich will nicht sagen alle, da ich nicht alle kenne – die Vernunft sehr ernst nehmen. Die wahren Zerstörer sind vielmehr Autoren, die wie Richard Rorty und andere jede sprachliche, soziale und philosophische Norm zunichte machen. Sie öffnen dem Relativismus Tür und Tor. Die Möglichkeit zu einer überindividuellen Diskussion auf der Grundlage eines gemeinsamen Maßstabes schwindet dahin. Läuft das nicht wirklich auf eine Aufblähung des Willens des einzelnen oder der sozialen Gruppe hinaus, die die Macht hat und ihren Willen den anderen aufzwingt?" (ebd.: 247). Angesichts der Ungeheuerlichkeiten des 20. Jahrhunderts würde Philosophie überflüssig, hätte sie nicht – aus einem Glauben an die bescheidene Kraft der Vernunft – gute Gründe für Freiheit und Toleranz. De facto ist sie wehrlos gegen Gewalt und übermächtige Staaten, aber sie ist nicht wertlos, solange sie ein Bewusstsein individueller Selbstbestimmung fördert. „Die individuelle Anstrengung, die von einer Überzeugung getragen ist, die individuelle Handlung, führt einen Unterschied herbei. Die Geschichte ist voller Beispiele, in denen die Handlung eines Individuums, einer individuellen Gestalt, die bestehende Wirklichkeit verändert hat" (ebd.: 256).

2. Wissenschaftsgeschichtlich führt Klibanskys Autobiographie vor Augen, dass die im Rahmen der Wartburg Bibliothek verfolgte Zielsetzung, die ›grenzpolizei-

liche Bedingtheit‹ der Einzeldisziplinen zu umgehen, ihn offensichtlich zu einer Epochen, Grenzen und Fächer übergreifenden Betrachtungsweise angeregt haben. Die Inspirationsquelle seiner eigenen Forschung sind für den humanistisch erzogenen Klibansky nicht allein das Quellenstudium philosophischer Texte, sondern auch die Soziologie von Ferdinand Tönnies und Max Weber, die er vor allem wegen ihrer profunden Geschichtskenntnisse bewunderte. Vor allem aber die zeitgenössische Kunst wird als Inspirationsquelle angeführt, war er doch der Auffassung, dass man sich der Philosophie und überhaupt der Kultur allein mit Hilfe des Schriftlichen nur unzulänglich annähern könne, dass man stets auch die Kunst kennen müsse. Die Erinnerungen an bekannte und befreundete Künstler machen einen guten Teil des Buches aus.

Unter Einsatz seines gesamten intellektuellen Kapitals betreibt Klibansky im Kampf gegen Nationalsozialismus und Faschismus „Aufklärungsarbeit" als *Political Intelligence Officer*. Er kritisiert Militärs und Politiker, die er während des Krieges beobachtet hat, wie sie sich von Emotionen hinreißen ließen und welch geringe Rolle das Verstandesurteil dabei spielten, und entwickelt mit Hilfe der Philosophie Methoden, die es erlaubten, soweit wie möglich subjektive Urteile über die Geschehnisse in Deutschland und Italien auszuräumen. Als Mitglied des Internationalen Instituts für Philosophie kritisiert Klibansky die Wissenschaftshistoriker, die zu Antiquitätenhändlern verkommen, weil sie glauben, sie kämen ohne Theorie aus; er kritisiert noch heftiger die Philosophen, die sich in einem Vakuum bewegen, weil sie sich über die historische Bedingtheit ihres Standpunktes keine Rechenschaft ablegen. Gegen Ende des Buches grenzt er sich von der Frankfurter Schule ab, deren Einfluss er anerkennt, die ihm aber nicht behagt; zu viel soziologische Substantive verdecken die konkrete empirische, vor allem die historische Analyse.

In seiner Funktion als Gründer und Präsident der kanadischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftsphilosophie wendet Klibansky sich u.a. der Frage zu, wie sich der Krieg auf Wissenschaftler auswirkte, sowohl auf jene, die bereits mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten nach England oder den Vereinigten Statten ins Exil gingen, als auch auf jene, die in Deutschland blieben und sich schließlich in gewissem Maße den Manipulationen fügten, die das Regime ihnen aufzwang. Für die emigrierten Wissenschaftler werden die Beispiele Leo Szilard (Physiker) und Albert Einstein angeführt. Im Jahre 1933 sagten sich mehrere Emigranten, darunter Szilard, Einstein und Klibansky, dass der Exodus von Intellektuellen, die vor dem Naziregime flohen, eine positive Seite haben könnte, wenn die besten Wissenschaftler in einer Modelluniversität versammelt wären. Dieses Projekt, gemeinsam mit Albert Einstein 1933 in Israel eine Universität zu gründen, schlug fehl. Als Beispiel für die Wirkung des Krieges auf Wissenschaftler, die in Deutschland blieben, wird der Physiker Heisenberg angeführt. „Heisenbergs Haltung ist typisch für einen großen deutschen Wissenschaftler, der keineswegs ein gewalttätiger Nazi war. Er befürwortete nicht die Exzesse des Nationalsozialismus, aber er diente ihm. Und

die diesem Regime dienten, sind schuldig, denn ohne sie hätte das Regime nicht tun können, was es getan hat" (ebd.: 127).

3. Jede Biographie enthält Schlüsselszenen. Bei Klibansky ist es die Zeit ab dem Tod seines besten Freundes Gundolf, am 12. Juli 1931. Das Gefühl eines Epochenbruchs stellte sich ein. Nicht nur die äußere Ordnung der bürgerlichen Welt geriet ins Wanken, sondern auch die innerliche. Aus der Erfahrung der Kritik der Weberschen Soziologie am zeitgenössischen Irrationalismus bewahrte sich Klibansky auch in engem Kontakt mit den Jüngern des Dichters Stefan George eine kritische Haltung gegenüber deren tiefer Verachtung für die Weimarer Republik und die Demokratie. Klibansky verachtete die geistesaristokratisch-elitäre Haltung der Georgianer.

Zwei Formen der Innerlichkeit hatten sich in Klibanskys Augen diskreditiert. Schon Gundolf, dessen Kolleg über die Begründer der romantischen Schule auch von dem Promotionsstudenten Goebbels nach 1920 belegt wurde, hatte die in der Romantik lauernde Gefahr erkannt, nämlich Innerlichkeit und Verbrechen potentiell zusammenzuschließen. Klibansky erzählt, wie ihm schließlich Harry Graf Kessler 1932 mit großem Scharfblick die Situation in Deutschland geschildert habe, wonach die ganze Schicht des intellektuellen Deutschland, das in der mehr romantischen Periode seine Wurzeln habe, völlig „Nazi-verseucht" sei (ebd.: 99). All das erinnert an das Beispiel, das der Soziologe René König, ebenfalls emigriert, in seiner intellektuellen Autobiographie (König 2000) erwähnt. Im Hallenser Wandervogel Anfang der 20er Jahre und im dortigen Konservatorium begegnete ihm der begnadete Geiger Reinhard Heydrich, der mit seinen Variationen auf Reger am Lagerfeuer die ganze Gruppe verzauberte. Während Goebbels später als besonders erfolgreicher politischer Propagandist bekannt war, organisierte Heydrich die Gestapo.

Eine weitere Form der Innerlichkeit diskreditierte sich in den Augen Klibanskys dadurch, dass ihm an seinen eigenen Universitätslehrern (Rickert u.a.) die traditionell unpolitische Rolle der Universitätsphilosophie bewusst wurde. Gemäß dem verhängnisvollen Schlagwort der wilhelminischen Ära fiel der Philosophie – zusammen mit den anderen Geisteswissenschaften – die Sphäre der Innerlichkeit zu, während Politik die Außensphäre der Macht war, in deren Schutz der Geist gedeihen durfte (vgl. Fetscher 1971: 279). Über Heideggers Position nach der Machtergreifung 1933 machte sich Klibansky nicht auch nur einen Augenblick lang Illusionen. Von solcher philosophischen Haltung aus war kein Widerstand gegen die neuen Machthaber zu leisten.

4. Klibanskys Biographie ist insofern exemplarisch, als sie ein Leben zeigt, das durch Judenverfolgung und Krieg fast zerstört worden wäre, das sich aber dann in kosmopolitischer Weite entfalten konnte. Klibansky war von 1927 bis zu seiner Emigration Assistent an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, von 1931–1933 Privatdozent für Philosophie an der Universität Heidelberg. Im

tige technische Massenordnung ist eine Grenzsituation, die den Menschen dazu auffordert, seine Freiheit geltend zu machen.

Manchmal könnte man denken, Jaspers verfalle einer Staatsfrömmigkeit à la Hegel: „Der *Staat* war als Daseinswirklichkeit die Grenze, an der ein Mehr als Dasein dieses durch den Willen im ganzen bestimmte“[3]. Aber in diesem Fall korrigiert Humboldt Hegel, denn das Wichtige sei, „was aus dem Menschsein wird“[4]. Das Menschsein zwingt ihn zur Begrenzung seiner Machtentwicklung, „wenn durch diese sein Sinn, die höchstmögliche Artung des Menschen zu verwirklichen, ruiniert würde“[5]. Weder als bloßer Machstaat noch als bloßer Wohlfahrtsstaat erfülle der Staat seine Bestimmung: „Er nimmt den Gedanken des Wohlfahrtsstaates als der ökonomischen Daseinsordnung in sich auf, aber durch ihn hindurch ist er *auf den Menschen selbst gerichtet* ... Der Staat kann versinken in das Chaos dumpfer Gewalt oder emportauchen als die Idee des auf die Weise des Menschseins gerichteten und dazu die Macht ergreifenden Willens“[6]. Als „Monopol der legitimen Gewalt“ (Max Weber) dürfe der Staat weder vergöttert noch verteufelt werden. Man dürfe weder in „Apolitie“ noch in „ein blindes politisches Wollen“ verfallen. In der heutigen „entzauberten“ Welt besitze der Staat keine übersinnliche Rechtfertigung mehr. Um so mehr sei es der Selbstverantwortung des Einzelnen überlassen, innerhalb der Staatswirklichkeit die Freiheit des Handelns zu ergreifen, um das jeweilig mögliche Menschsein zu verwirklichen. Jaspers setzt letzten Endes auf die Entscheidung des Einzelnen, der dank der ihm von der Transzendenz geschenkten Freiheit zu einer die empirischen Lebensinteressen des Daseins überschreitenden menschenwürdigen Existenz gelangen kann. Sein „Dezisionismus“ ist also eher existenzieller als politischer Art, anders gesagt eher der Kierkegaards als der Carl Schmitts. Auch die politische Entscheidung in Ausnahmefällen soll metapolitischen ethischen Werten[7] unterworfen sein, wobei der Staat als Grund des ganzen menschlichen Daseins und Form einer geschichtlich bestimmten Lebensweise, die sich kämpfend gegen an-

---

[3] GSZ, S. 104.

[4] GSZ, S. 79.

[5] GSZ, S. 78/79.

[6] GSZ, S. 78 und S. 80.

[7] Vgl. Heiner Bielefeldt, *Kampf und Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1994, SS. 101–151 („Jaspers: Politik der Freiheit zwischen Kampf und Kommunikation“). Siehe hier besonders S. 119. Siehe auch das nuancierte Urteil von Hermann Lübbe über diesen „Dezionismus als Merkmal einer entzauberten, tragischen und somit heroischen Moderne, zu der sich viele bürgerliche Denker der Weimarer Republik bekennen: „Jaspers' massengesellschaftstheoretisch vorbereiteter Aufruf zur Rückgewinnung einer existenzbegründeten Existenzform- inhaltlich konträr zu allem, was wir, um von anderen zu schweigen, bei Spengler oder Jünger, bei Schmitt oder bei Gogarten lesen können- ein Aufruf zur Neubefestigung der bürgerlichen Lebenswelt einschließlich ihrer politischen Seite“, Hermann Lübbe, "Deutsche Zustände im Urteil eines politischen Moralisten" in: Lübbe, *Politik nach der Aufklärung*, München, Fink, 2001, S. 106/107.

dere Weisen des Menschseins zu behaupten hat, unverzichtbar bleibt. Da der Mensch immer mehr ist, als er von sich weiß[8], bleibt alles offen. Obwohl Jaspers in seinem Text viele Wörter gebraucht, die auf Dekadenz und Verlust hinweisen[9], ist er kein Defätist der Humanität.

Zwar kann man Jaspers' geistigen Aristokratismus beklagen, der ihn wie die meisten Mandarine dazu verleitet, die Probleme auf der transzendentalen Ebene des Individuums zu stellen. Das Individuum wird von ihm gegen die verhaßte, als Quelle allen Übels gebrandmarkte Masse ausgespielt, was ihn daran hindert, die konkreten Gründe der Entfremdung und des Unbehagens in der modernen Zivilisation zu untersuchen. Folgende Einwände von Norbert J. Schürgers sind also nicht von der Hand zu weisen: „Wüßte man nicht um Jaspers' ernsthaftes Bemühen um eine Analyse der (geistigen) Situation seiner Zeit und der in ihr lebenden Menschen, so könnte ihm der Vorwurf des Zynismus nicht erspart bleiben: Statt zu den eigentlichen Wurzeln des „menschlichen Notstands", nämlich katastrophale wirtschaftliche Zustände, Arbeitslosigkeit, Ausbeutung und politische Blindheit der Verantwortlichen, vorzudringen und sie schonungslos offenzulegen, begnügt sich der in gesicherten Verhältnissen lebende Philosophieprofessor mit der Diagnose der schlechten *„subjektiven"* Zustände und macht sie allein verantwortlich für die „Schicksalsunfähigkeit" und Substanzlosigkeit des menschlichen Seins. Es will so scheinen, als ob der Mensch nur zu sich selbst finden müsse, um dem Elend – und sei es noch so materiell bestimmt – zu entfliehen"[10]. Seine These von der subjektiven (Mit-)Schuld für objektive Miseren unterscheide Jaspers – so Schürgers – fundamental von politischen Denkern wie Horkheimer, Marcuse oder Bloch. Die Höhenflüge seines aristokratischen Existentialismus hinderten ihn daran, die Politik konkret zu erfassen: „Das entscheidende Kriterium für politisches Handeln, nämlich Relevanz für die Geschichte der Menschheit und für das Selbstsein des Einzelnen, geht somit letztlich am realen Leben vorbei und macht die scheinbar politische Philosophie Jaspers' zu einer seltsam apolitischen Theorie. Es ist nicht zuletzt der *tatsächliche* „Gang der Geschichte", der diese Haltung als gefährlich weltfremd entlarvt: Noch während der Philosoph abschätzig von den faktischen politischen Auseinandersetzungen in der Weimarer Republik als „ein bloßes Durcheinander nichtssagender Gegnerschaften" spricht, formieren sich schon sichtbar die Kräfte, die ihm zwei Jahre später das Recht zu lehren und zu schreiben nehmen sollen"[11]. Im Grunde sei Jaspers die Form des Staates sekundär, ja die Politik sei ihm ein unnützliches Geschäft, denn, im Gegensatz zu den erwähnten sozialistischen Theoretikern, fehle

---

8 GSZ, S. 137..Jaspers hat diese Formel in verschiedenen Texten wiederholt.

9 Vgl. Ralf Dahrendorf „Kulturpessimismus vs. Fortschrittshoffnung. Eine notwendige Abgrenzung", in: *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit"*. Bd. I, edition suhrkamp 1000, S. 223.

10 Norbert J. Schürgers, *Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus*, Metzler, Stuttgart1989, S. 222.

11 Ebenda S. 327.

Dritten Reichs machte aus ihm einen politischen Schriftsteller. Von Anfang an war er aber auf der Seite der Humanität.

Während der Abfassung der *Geistigen Situation der Zeit* scheint Jaspers jedoch nicht gegen eine gewisse bei den deutschen Mandarinen übliche Deutschtümelei gefeit gewesen zu sein. 1932 publiziert er in dem nationalistischen Verlag Stalling einen Essay über *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, Forschen und Philosophieren.* Auf die schmerzlich-erstaunte Frage Hannah Arendts antwortet er, das Deutsche sei „kein zu Subsumptionen geeigneter Allgemeinbegriff, sondern eine unbestimmte geschichtliche Totalitätsintention"[15]. Er habe sich mit pädagogischer Absicht an die nationalistische Jugend richten wollen – bei der er soviel guten Willen und echten Schwung in verworrenem und verkehrtem Geschwätz finde –, um ihr am Beispiel Max Webers zu zeigen, wie das Wort deutsch ethisch zu erfüllen sei. Denn das Deutschsein enthalte die Verpflichtung zur Vernünftigkeit und Menschlichkeit. Deutschlands Schicksal sei ein europäisches, das es dazu zwinge, mit der „egoistischen Spießerart" der Franzosen zu paktieren. Ein deutsches Großreich sei für die gegenwärtige Weltepoche noch zu klein.

Nach dem Krieg mußte sich Jaspers wegen seines Untertitels rechtfertigen. Der amerikanischen Besatzungsbehörde schrieb er folgendes: „Es kostete mich damals Überwindung, vom ‚Deutschen' zu sprechen – nur dieses eine Mal tat ich es –, denn mit dem Namen ‚Deutsch' ist immer soviel Mißbrauch getrieben worden. Es ist merkwürdig, daß ich erst jetzt seit 1945 rückhaltlos zu sagen vermag, daß ich ein Deutscher bin und mein Vaterland liebe"[16]. *Die geistige Situation der Zeit* schwieg über den Nationalsozialismus. Bei jemandem, der eine Diagnose der Zeit erstellen wollte, mag das erstaunen. Im Geleitwort von 1946 gesteht Jaspers dieses Manko, das eigentlich nur von der Blindheit vieler Intellektueller vor dem NS zeugt. Auf die Kritiker, die nach Erscheinen von *Wohin treibt die Bundesrepublik* an diese apolitische Vergangenheit erinnerten, antwortete Jaspers 1967: „Meine Motive gingen auf eine rechte Demokratie, auf Freiheit, damals wie heute"[17]. Die Wörter Demokratie, Rechtsstaat, Verfassung, politische Freiheiten sind aber so gut wie abwesend in der Situationsschrift, die in dieser Hinsicht allzusehr den Jargon der Eigentlichkeit spricht[18]. Aber die einzige Stelle der Schrift, wo vom deutschem Wesen die Rede ist, beschwört die engen Bande herauf, die es mit den angelsächsischen und romanischen Völkern verbinden und setzt die europäische Freiheit dem russischen Fanatismus entgegen[19]. Jaspers ist nie ein

---

15 Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München, 1985, S. 52.

16 K. Jaspers/K.H. Bauer, *Briefwechsel 1945-1968*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York, 1983, S. 4.

17 *Antwort: Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?"*, Piper, München 1967, S. 115.

18 Vgl. Heidrun Pieper, *Selbstsein und Politik. Jaspers Entwicklung vom esoterischen zum politischen Denker*, Anton Hain, Meisenheim am Glan ,1973 S. 29.

19 GSZ S. 103.

deutscher Nationalist gewesen. Am Ende des ersten Weltkriegs plädierte er für die Rückgabe Elsaß-Lothringens an Frankreich und für die Entschädigung Belgiens. 1919–1923 hatte er der DDP angehört.

II. 1933: das Jahr der Entscheidung

Daß 1933 Jaspers' Haltung dennoch ambivalent oder schwankend war, erkennt man an seinen Reaktionen auf Heideggers Engagement an der Seite des Nationalsozialismus. Als Heidegger ihm den Text seiner Rektoratsrede zuschickt, dankt er ihm folgendermaßen: „Ich danke für Ihre Rektoratsrede. Es war mir lieb, dass ich sie nach der Zeitungslektüre nun in authentischer Fassung kennenlernte. Der große Zug Ihres Ansatzes im frühen Griechentum hat mich wieder wie eine neue und sogleich wie selbstverständliche Wahrheit berührt. Sie kommen darin mit Nietzsche überein, aber mit dem Unterschied, dass man hoffen darf, dass Sie einmal philosophisch interpretierend verwirklichen, was Sie sagen. Ihre Rede hat dadurch eine glaubwürdige Substanz. Ich spreche nicht von Stil und Dichtigkeit, die, soweit ich sehe – diese Rede zum bisher einzigen Dokument eines gegenwärtigen akademischen Willens macht, das bleiben wird. Mein Vertrauen zu Ihrem Philosophieren, das ich seit dem Frühjahr und unseren damaligen Gesprächen in neuer Stärke habe, wird nicht gestört durch Eigenschaften dieser Rede, die zeigemäss sind, durch etwas darin, was mich ein wenig forciert anmutet und durch Sätze, die mir auch wohl einen hohlen Klang zu haben scheinen. Alles in allem bin ich nur froh, daß jemand so sprechen kann, dass er an die echten Grenzen und Ursprünge rührt“[20]. Später hat Jaspers sein damaliges Befremden gegenüber Heideggers „Rausch“ und seltsamen Auftreten (in der Kluft der bündischen Jugend) zum Ausdruck gebracht und seine lobenden Worte dahingehend erklärt, dass er den Bruch vermeiden und den philosophischen Dialog mit Heidegger fortsetzen wollte[21]. Safranskis Erklärung der Lage trifft wohl eher zu: „Jaspers' Zustimmung zur Rektoratsrede hatte nicht diesen von ihm später herausgestellten taktischen Sinn. Es gab nach wie vor wichtige Berührungspunkte zwischen den beiden, und zwar überraschenderweise auch auf dem Gebiet der nationalsozialistischen Universitätsreform. In demselben Brief vom 23. August 1933 nennt Jaspers die soeben vom badischen Kultusministerium erlassene neue Universitätsverfassung, deren Kernpunkt die Einführung des Führerprinzips und die Entmachtung der Kollegialorgane war, einen „außerordentlichen Schritt“. Er finde die „neue Verfassung richtig“. Die „große Zeit“ der Uni-

[20] Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt/M. :Klosterman/Piper, München, 1990, S. 155. (Brief vom 23.8.1933)

[21] Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Fischer Taschenbuch, 15157 Frankfurt/M., 2001 (1. Auflage 1994), S. 283.

und zur Größe" empfiehlt, „aus der Verwirrtheit und dem Aberglauben ärztlicher Betriebsamkeit zur Verwirklichung erfüllten Arztseins in der Totalität des Menschen, aus der verwässerten Bildungsidee des ästhetisierenden oder nur philologisch-kritischen Humanismus zu neuer Aneignung der Antike, aus der romantischen Gefühlsseligkeit zu neuem Innewerden des nördlichen Gemüts, aus Philosophie in lernbaren Lehrstücken und historischen Gesamtübersichten zur Seinsnähe in Existenz und Transendenz, aus rationalistischen Bewegungen, dialektischen Spitzfindigkeiten und historischen Analysen zum Grund der Offenbarung alten und Neuen Testaments usw."[27]. In der gegenwärtigen Situation erblickt Jaspers eine „nie wiederkehrende Möglichkeit der Überwindung aller verschleppenden und verwässernden Verhandlungen durch die Anordnungen eines die Universitäten schrankenlos beherrschenden Mannes, der auf den mächtigen Antrieb einer der Situation bewußten Jugend und die ungewöhnliche Bereitschaft der sonst Lauen und Gleichgültigen sich stützen kann" [28] (Heidegger oder er selber?). Diese Bekehrung zum Führerprinzip rechtfertigt er durch das Fehlen von Persönlichkeiten, auf die Humboldt zu seiner Zeit noch rechnen konnte und die es nun in einem durch eine strenge Auslese charakterisierten System zu erziehen gilt.

Über allen diesen Zugeständnissen an den Geist der Zeit dürfen wir jedoch nicht alle die Textstellen vergessen, die die Gefahr der gegenwärtigen Situation heraufbeschwören und deshalb als Warnung oder gar Kritik gelesen werden können. Trotz unleugbarer Ambivalenzen plädiert Jaspers letzten Endes doch im Geiste Humboldts für die Freiheit und die Autonomie der Universität: „Wissenschaft steht unter der Bedingung von Volk und Staat, aber so daß das Volk unmittelbar oder als Staatswille noch nicht weiß, was das Wahre in der Wissenschaft und wie der Weg von Lehre und Forschung ist"[29]. Die Disziplin, die der Student im Arbeitsdienst und beim Wehrsport erwirbt, ist nur als Grund zu betrachten, auf dem „das geistige Leben in dem ihm notwendigen Spielraum eigenständiger Bewegung, des Wagnisses des eigenen Studiengangs und aus eigener Erfahrung erwachsenden geistigen Entschlusses ermöglicht werden"[30]. Die Kraft von Forschung, Lehre und Bildung entsteht außerdem für Jaspers in der Kommunikation, die „geistiger Kampf" ist, daß heißt Gegenüberstellung von verschiedenartigen „freien" Meinungen. Der Primat der Politik über die Universität wird abgelehnt: „Die seit alters geforderte Freiheit von Forschung und Lehre bedeutet, daß die Bewegung wissenschaftlicher Entfaltung ihre Bindung, ihre Zielsetzung und ihren Weg nur durch sich selbst aus dem gemeinsamen Grunde des Volkes erhalten kann, für den keine andere Instanz in der Welt erscheinen

---

[27] *Thesen*, a.O.Anm.23, S. 14/15.
[28] *Thesen*, a.O.Anm. 23, S. 10.
[29] ebenda, S. 12.
[30] ebenda, S. 23.

wegnahme seines eigenen Philosophierens. Nicht der Wille zur Macht steht im Vordergrund, wie üblich zu dieser Zeit, sondern die Wahrhaftigkeit, das heißt die nie aufhörende Suche nach einer Wahrheit, die sich nicht in einem abgeschlossenen System (oder in einer festen „Weltanschauung") einfangen läßt, sondern ein ständiges Transzendieren voraussetzt; eine Philosophie, die nur Interpretationen zuläßt und an den Leser appelliert, damit er seine eigene Wahrheit findet. Die 1938 abgefaßte aber erst nach dem Krieg veröffentlichte Schrift *Nietzsche und das Christentum* schließt mit dem Satz: „Wahr ist nur, was durch Nietzsche aus uns selber kommt"[38]. Und es klingt wie eine Kritik an der Vereinnahmung Nietzsches durch die Nazis, wenn wir an derselben Stelle lesen: „Wer sich durch Nietzsche verführen läßt in die Sophistik der bloßen Sätze, in die Scheinbarkeit eines Erkannthabens, in die Berauschung durch das Extrem, in die Beliebigkeit des Triebhaften, den hat von vorn herein sein Fluch getroffen". Nietzsches philosophischer Fluch ist sein Nihilismus, der aus seinem unaufhörlichen immanenten Transzendieren resultiert. Ohne Verankerung in der Transzendenz bleiben die Figuren der Positivität, die er beschwört (Übermensch, Wille zur Macht, Ewige Wiederkehr) in der Luft hängen. Daher die Bedeutung der existenziellen Aneignung durch den Leser. Eines steht aber fest: Jaspers schlägt für die Überwindung dieses Nihilismus keinen Rückgriff auf das Völkische vor!

Mehrere Male dachte Jaspers an Emigration. Er hoffte auf Rufe ins Ausland. Alle von den Freunden unternommenen Versuche scheiterten. 1939 bekam er eine Einladung von Lucien Lévy-Brühl nach Paris (er wurde sogar zum „Maître de recherches" bei der „Caisse nationale de la Recherche scientifique" ernannt). Er schreckte besonders wegen der Sprachbarriere vor der schwierigen Anpassung ans Pariser Leben zurück. 1941 lud ihn die Universität Basel zu Gastvorlesungen für zwei Jahre ein. Diesmal wäre er gern gegangen, hätte seine Frau nicht ein Ausreiseverbot erhalten. Eigentlich hatte sich Jaspers im Innersten schon lange für die innere Emigration entschieden. Er hatte einen gemeinsamen Selbstmord ins Auge gefaßt, falls seine Frau als Jüdin von den Nazis abgeführt werden sollte.

Seine Entscheidung, trotz der Gefahren in Deutschland zu bleiben, ist existenzieller Art. Schon in der GSZ hatte er das Exil im Namen der Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft kritisch eingeschätzt: „Niemand verläßt ohne Einbuße sein Land. Fühlt er sich dazu gezwungen, so verliert er zwar nicht die Möglichkeit, selbst zu sein, und nicht sein Schicksalsbewußtsein, wohl aber die Entfaltung in der Teilnahme an dem ihn selbst begründenden Ganzen, seine wirkliche Welt"[39]. Im Exil läuft man Gefahr, der „Bodenlosigkeit" zu verfallen. Später, zur Zeit der Ausschaltung und Gefährdung schreibt er: „ Denn mit Liebe zum Land und zum Grund der Geschichte kann ich nur in Deutschland leben, wenn ich es jetzt auch gern verlassen würde"[40]. Gegen alle Vernunft vertraut er dem „deutschen Wesen" weiter: „Noch als Opfer sind wir zu Hause, schuldlos

---

[38] *Nietzsche und das Christentum*. Serie Piper 278, München 1985, S. 73.

[39] GSZ, S. 96.

[40] *Schicksal und Wille*, Piper, München, 1967, S. 151.

wird nicht mehr vorrangig als Gestaltung des historischen Willens definiert. Die liberale Auffassung tritt hier deutlich in den Vordergrund: die Macht soll im Dienst des Rechts und der Freiheit stehen. Nur einem solchen Staat hat man Gehorsam zu zollen. Das führt Jaspers dazu, eine gute und eine schlechte deutsche Tradition zu unterscheiden: „Pflicht gegen das Vaterland ist der Einsatz des ganzen Menschen für die höchsten Ansprüche, die zu uns sprechen aus den Besten unserer Ahnen und nicht aus den Idolen einer falschen Überlieferung"[45]. Jaspers gibt zu, dass er 1914 wie Max Weber die deutsche Macht bejaht hat, weil er meinte, Deutschland solle zwischen dem russischen Despotismus und dem angelsächsischem „Konventionalismus" ein drittes Reich werden und „den Geist der Liberalität, der Freiheit und Mannigfaltigkeit persönlichen Lebens, der Größe abendländischer Überlieferung"[46] vertreten. Im Gegensatz zu Max Weber sei er aber Bismarck und der preußischen Tradition stets abgeneigt gewesen und habe gleich nach der Niederlage 1918 gedacht, der Nationalstaat sei überholt und Deutschland solle sich mit dem Westen gegen Rußland verbünden. In seinem Wandel hat aber die Erfahrung im Nationalsozialismus eine entscheidende Rolle gespielt: „Zu dieser Zeit des Zwangs fiel mir die alte abendländische Idee der politischen Freiheit wieder ein"[47]. Erst jetzt hat er sich vom esoterischen zum politischen Denker entwickelt. Er erkennt, dass das Politische und insbesondere die politische Freiheit für die Existenz – in seinem Sinne des Selbstseins und der Selbstbestimmung – wichtig ist und meint auch, dass jede große Philosophie ins Politische münden soll: „Was eine Philosophie ist, zeigt sie in ihrer politischen Erscheinung"[48].

Jaspers kritisiert also den deutschen Sonderweg und besinnt sich auf die Kulturnation. „Wir sind nicht deutsch durch einen Staat. Unsere politische Geschichte hat keine Einheit."[49] Das „deutsche Wesen" hat stets in mehreren Staaten gelebt: „Es ist vor allem nicht zu binden an den ephemeren, weder geistig noch sittlich-politisch begründeten, vielmehr damals von Historikern mit unredlichen Anschauungen bekleideten Bismarckstaat"[50]. Ist der Nationalsozialismus ein Ergebnis dieses Sonderwegs? Hier scheint Jaspers in seiner Interpretation zu schwanken. Er warnt Hannah Arendt vor jeder Dämonisierung des Nationalsozialismus. Gleichzeitig aber betrachtet er Hitler-Deutschland als einen Verbrecherstaat, der mit dem „wahren" Deutschland nichts zu tun hat: „Hitler-Deutschland ist nicht unser Deutschland"[51]. Was ihn wiederum nicht daran hin-

---

[45] *Lebensfragen der deutschen Politik*, dtv 105, S. 70.

[46] *Philosophische Autobiographie* in: *Philosophie und Welt*, Sammlung Piper, München, 1963, S. 344.

[47] *Antwort auf die Frage: Aus welchen Kräften leben Sie?* (1964), in: *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München 1983, S. 207.

[48] *Schicksal und Wille*, S. 167.

[49] *Hoffnung und Sorge: Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*, München, Piper, 1965 S. 353

[50] *Lebensfragen der deutschen Politik*, S. 168.

[51] Ebenda, S. 116.

dert, zu behaupten: „Wir haften mit dem neuen Staat für das, was der vorhergehende Verbrecherstaat getan hat. Wir müssen die Folgen tragen. Das bedeutet politische Haftung"[52]. Wie dem auch sei: der Nationalsozialismus stellt in der Geschichte Deutschlands eine Art Grenzsituation dar, welche die Deutschen zur Einkehr und Umkehr bewegen soll.

Leider bricht die Bundesrepublik in seinen Augen nicht deutlich genug mit dem Nationalsozialismus und der Tradition des Nationalstaats. Sie ergreift nicht die Chance der Befreiung und des neuen Anfangs, die der 8. Mai 1945 Deutschland eröffnet hat. Jaspers prangert die mangelnde Entnazifizierung an: statt auf den 100.000 unbelasteten, widerstehenden Deutschen aufzubauen, behält die Bundesrepublik ehemalige Nazis in ihrem politischen Personal. Wie nach dem ersten Weltkrieg wiegt in Deutschland die Vaterlandspartei immer noch schwerer als die Freiheitspartei. Statt die Wiedervereinigung anzustreben, sollte man versuchen, die Freiheit in Europa zu fördern. Weit von seiner ehemaligen politischen Zurückhaltung wird Jaspers nach dem Krieg zu einem politischen Denker und Schriftsteller, der ins Kreuzfeuer der Polemik gerät. Die Konservativen kritisieren seinen Mangel an nationalem Sinn. Die Linke nennt ihn den Philosophen der Nato, weil er die kommunistische Gefahr heraufbeschwört und von der Aufgabe der Atomwaffe abrät. Er meint übrigens, dass die Alternative Atombombe/Totalitarismus überwunden werden soll und vertraut weiterhin zu diesem Zweck auf den freien Entschluss eines Menschen, der in seinen Augen gar nicht „antiquiert" (Günther Anders) ist. Jaspers bejaht die Westbindung der Bundesrepublik und ruft jeden Deutschen zu einer „Selbstbesinnung" auf, die, in Anlehnung an die aufklärerisch-liberale Tradition Deutschlands, der Bundesrepublik über Grundgesetz und Wirtschaftswunder hinaus ein „substantielles Fundament" durch Bekehrung jedes Staatsbürgers zur Demokratie und Freiheit verleihen kann. Der Streit mit Ernst-Robert Curtius über den Goethe-Kult zeigt außerdem auch Jaspers' Mißtrauen vor einer deutschen Bildungstradition bzw. -religion, die es an Wahrhaftigkeit mangeln läßt, insofern sie eben die notwendige kritische Selbstreflexion verdrängt[53].

Der liberalkonservative Denker der *Geistigen Situation der Zeit*, der noch im Dritten Reich die Verwurzelung in der Heimat rühmte, hat sich zu einem resoluten Kosmopoliten, wenn nicht Heimatlosen gemausert. Aber eben dabei fühlt er sich als echter Vertreter des deutschen Wesens, wie es Lessing, Kant und Goethe gewesen sind. Denn Jaspers behauptet wie Nietzsche: es ist nicht deutsch, nur deutsch sein zu wollen. Die Pole sind nun umgekehrt: „Zuerst Mensch zu sein und dann aus diesem Ursprung einem Volke angehören, das schien mir das We-

---

[52] Karl Jaspers, „Einführung in die Philosophie", in: *Was ist Philosophie?* dtv 1575, S. 28.

[53] Siehe Gens a.a.O. S. 340f. Diese Kritik hat Jaspers in der Dankrede, die er anläßlich der Verleihung des Goethe-Preises in Frankfurt/M. im Jahre 1947 formuliert: „Unsere Zukunft und Goethe".

sentliche"[54]. Dieser Anspruch übersteigt die Kulturnation: „Was deutsch ist, das lebt in dem großen geistigen Raum, geistig schaffend und kämpfend, braucht nicht sich deutsch zu nennen, hat keine deutschen Absichten und keinen deutschen Stolz, sondern lebt geistig von den Sachen, von den Ideen, der weltweiten Kommunikation"[55].

Jaspers' Existenzphilosophie, deren Kern der Begriff der geschichtlichen Situation ist, weicht immer mehr einer Philosophie der Vernunft und der Freiheit im kosmopolitischen Sinne der Aufklärung. Nur dass die Menschheit keine apriorische Gegebenheit mehr ist, sondern als Urprung und Ziel der Geschichte ohne Verwischung der Pluralität in der weltweiten Kommunikation zu verwirklichen ist[56]. Hannah Arendt bringt den Unterschied auf den Punkt: „Eine Philosophie der Menschheit unterscheidet sich von einer Philosophie des Menschen dadurch, dass sie darauf besteht, dass nicht *der* Mensch, im einsamen Dialog zu sich redend, die Erde bevölkert, sondern *die* Menschen, die miteinander reden und sich verständigen"[57].

Mit *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) und *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958) hat Jaspers die modernen Fassungen einer allgemeinen Weltgeschichte in weltbürgerlicher Absicht und des Traktats *Zum ewigen Frieden* schreiben wollen. 1948 ist er einem Ruf nach Basel gefolgt. Er empfindet das nicht als Verrat an Deutschland, da die Schweiz ebenso wie Holland zur deutschen Kulturnation gehört. In der Schweiz fällt es ihm leichter, zugleich Deutscher und Weltbürger zu sein. Die Schweizer Konföderation mit ihren kleinen autonomen, mehr oder weniger basisdemokratisch regierten Kantonen behagt ihm. Die Bundesrepublik hingegen bestätigt seine Befürchtungen, da sie die von ihm verlangte innere „Umkehr" nicht vollzieht. Im Jahre 1966 schreibt er das Pamphlet: *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, in dem er sich gegen die Verjährung der nationalsozialistischen Verbrechen ausspricht und die Gefahr der Parteienoligarchien für die Demokratie unterstreicht. In seinen Augen ist der Parteienstaat ebenso wie der technische Apparat, jede totalitäre Weltanschauung oder gar jedes vermeintliche Totalwissen ein „Gehäuse", das den Menschen zur Unmündigkeit zu verdammen droht[58]. Im Jahre 1960 veröffentlicht Jaspers in der *Zeit* sechs Aufsätze zum Thema *Freiheit und Wiedervereinigung*. Der um ein paar Zusätze ergänzte Band, der kurz darauf erscheint, entspringt nach dem Verfasser aus derselben politischen Denkungsart, die er ausführlich in seinem

---

[54] *Philosophische Biographie* (1953), erw. Neuausgabe, 2. Auflage, München 1984, S 79 oder 359.

[55] *Philosophie und Welt*, S. 357.

[56] Siehe Gilbert Merlio, „Karl Jaspers als Anti-Spengler" in: Dietrich Harth (Hrsg.), a.a.O. S. 65ff.

[57] Hannah Arendt, *Karl Jaspers: ‚Bürger der Welt‘* in: H. Saner (Hrsg.): *Karl Jaspers in der Diskussion* Piper, München, 1973, S. 414.

[58] Vgl. Thorsten Paprotny, *Das Wagnis der Philosophie. Denkwege und Diskurse bei Jaspers*, Alber, Freiburg/Br./ München, 2003, S. 77f.

III. Philosophie und Nationalsozialismus: exemplarische Auseinandersetzungen

Sabine Doyé

Deutsche Philosophie und Zeitgeschichte

I. Vergangenheitsbewältigung und Erinnerungspolitik

Am 8. Mai 2005 hat sich zum 60. Mal das Ende des 2. Weltkriegs gejährt. Es scheint die Prognose kaum gewagt, daß spätestens mit diesem Datum der Vorgang abgeschlossen sein wird, für den sich der Ausdruck *Aufarbeitung* der nationalsozialistischen Vergangenheit eingebürgert hatte, – eine sprachliche Wendung, deren bürokratisch-technizistischer Beigeschmack ihren psychoanalytischen Gehalt verdeckte und deshalb von den Nachdenklichen unter den Zeitgenossen und Nachgeborenen als unpassend empfunden wurde, bei den übrigen aber aus eben diesem Grunde auf Resonanz stieß. Adorno, der den psychoanalytischen Sinn der Aufarbeitungsmetapher ernst nahm, sprach schon 1959 aus, daß mit dieser Formulierung nicht gemeint sei, die Vergangenheit solle im Ernst verarbeitet werden; vielmehr gehe es darum, von der Vergangenheit loszukommen und einen Schlußstrich zu ziehen.[1]

Mit dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung hat die Geschichte dieser Schlußstrichmentalität gleichsam im nachhinein das gute Gewissen verschafft und sie historisch ins Recht gesetzt. Der antifaschistische Grundkonsens, der spätestens seit der sog. Studentenbewegung für das politische Selbstverständnis Westdeutschlands über das mit Rücksicht auf das westliche Ausland Gebotene hinaus verbindlich zu sein schien, konnte mit dem „Anschluß" der DDR stillschweigend verabschiedet werden. Der Kollaps des Sozialismus bestätigte die Überzeugung derer, für die der zweite deutsche Staat als integraler Bestandteil des sozialistischen „Zwangssystems" schon immer den Inbegriff „totalitärer Willkürherrschaft" darstellte: ohne Abstriche galt nun für die DDR das Verdikt der „zweiten deutschen Diktatur"[2]. Das Instrumentarium der rehabili-

---

[1] Th.W. Adorno, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit.* In: Ders., *Erziehung zur Mündigkeit.* Frankfurt/Main 1970, S. 10 – Der heute geläufige Ausdruck „Gedenkkultur" zeigt an, daß anstelle der theoretisch belehrten und angeleiteten Auseinandersetzung mit dem deutschen Faschismus das rituelle Gedenken tritt. Im Windschatten dieser Ritualisierung gedeiht eine „privatistische Geschichtsbetrachtung", die im Zeichen des „radikale(n) Perspektivenwechsel(s) von den Opfern der Deutschen zu den Deutschen als Opfer" steht: So Norbert Frei in: *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen.* München 2005, S. 14.

[2] S. den Antrag der Unionsfraktion im Deutschen Bundestag auf ein „Gesamtkonzept für ein würdiges Gedenken aller Opfer der beiden deutschen Diktaturen". Der von dem einstigen DDR-Bürgerrechtler Günter Nooke eingebrachte Antrag (aufgrund der Kritik der Re-

tierten Totalitarismustheorie[3] erlaubte es dann auch, den „verordneten" Antifaschismus der DDR als „Gründungsmythos" zu enttarnen.

Nach dem Sieg des Westens wurde die Koppelung von Demokratie und Rechtsstaat an das kapitalistische Wirtschaftssystem zum globalen Gesetz des Fortschritts erhoben, und die Mahnung Horkheimers, daß vom Faschismus schweigen solle, wer vom Kapitalismus nicht reden wolle[4], verfiel endgültig dem Vergessen.

Im Geschichtsbewußtsein der unmittelbaren Gegenwart dominiert nicht mehr die triumphale Gewißheit, endlich an der Seite der Sieger der Geschichte zu stehen; bestimmend ist vielmehr die Indifferenz gegenüber der eigenen Vergangenheit: diese Haltung wird durch die zunehmende Bedeutung supranationaler Organisationen gefördert, die im Zuge der durch die ökonomischen Imperative des Neoliberalismus vorangetriebenen sog. Globalisierung entstanden. Sie führt generell zu einer historisierenden Einstellung gegenüber den Nationalstaaten und ihrer Geschichte und rückt zumal die Zeit des Nationalsozialismus in jene Distanz, die einer unter dem Postulat der Wertfreiheit betriebenen objektivierenden Thematisierung der Geschichte entgegen kommt.

Seit Jahren hat die Zeitgeschichtsforschung auch die Geschichte der Universitäten und Forschungseinrichtungen im NS als eigenständiges Forschungsfeld abgesteckt und sich zur Aufgabe gemacht, die unterschiedlichen Wissenschaftsgruppen auf die „Verstrickung" ihrer Protagonisten hin zu untersuchen. Als Wissenschafts- und Institutionengeschichte sowie in der Form biographischer Forschung sind auch die Humanwissenschaften Teil dieser Bemühungen.

Freilich läßt der externe Blick gerade auf die Geistes- und Sozialwissenschaften und ihre Untersuchung in institutionengeschichtlicher, wissenschaftssoziologischer und -historischer Perspektive nicht erkennen, welchem Wissenschaftsverständnis eine Wissenschaft folgt, wie sie ihren Gegenstandsbereich

---

gierungsparteien ohne Abstimmung in die zuständigen Ausschüsse verwiesen) steht im Zeichen einer „politischen Diskursverlagerung", deren Ziel es ist, „die historischen Proportionen zugunsten der Erinnerung an die Opfer des deutschen Kommunismus – und nicht zuletzt an die Vorkämpfer seiner friedlichen Überwindung – (zu verschieben)": Vgl. N. Frei in: *1945 und wir*. A.a.O., S. 18f., S. 190, Anm. 31.

3 Eine bündige Kurzcharakteristik der Totalitarismustheorie gibt Reinhold Aschenberg: *Entsubjektivierung des Menschen. Lager und Shoa in philosophischer Reflexion*. Würzburg 2003, S. 38ff.

4 Max Horkheimer, *Die Juden und Europa*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 8 (1939–1940). New York City 1940, (Photomechanischer Nachdruck München 1980), S. 115 – Aus dieser 1939 an die Westemigranten gerichteten Mahnung spricht die bittere Enttäuschung über die „nicht bloß des Bürgerrechts, sondern auch des Verstandes beraubten" Intellektuellen, die „aufatmend die unbequeme Waffe (wegwerfen) und zum Neuhumanismus, zu Goethes Persönlichkeit, zum wahren Deutschland und anderem Kulturgut (zurückkehren)" (ebd.). Mit der in der Westemigration unbequem gewordenen Waffe ist eben jene Faschismustheorie gemeint, die der internen Verknüpfung von Antisemitismus, totalitärer Ordnung und Kapitalismus nachzugehen suchte.

konstituiert, welches ihre leitenden Grundbegriffe und Erkenntnisinteressen sind; kurzum: ob sie neben dem Postulat der Wertfreiheit ein eigenständiges, nicht-objektivistisch geprägtes Wissenschaftsverständnis kennt. Erst eine Grundentscheidung dieser Art grenzt den Rahmen ab, innerhalb dessen die einzelnen Wissenschaften ihr Verhältnis zur politisch-gesellschaftlichen Realität ihrer Zeit bestimmen können; erst auf dieser Grundlage läßt sich gezielt fragen, ob die wissenschaftsexterne Wirklichkeit der Forschung dem Objektivitätsideal der Wissenschaft gemäß äußerlich bleibt oder ob das forschende Subjekt sich nach dialektisch-hermeneutischem Grundverständnis dem Gegenstandsbereich zugehörig weiß, den es sich in analytischer Absicht als externe Wirklichkeit entgegenstellt. Im letztgenannten Sinn werden die wissenschaftlichen Analysen grundsätzlich nicht „wertfrei" sein, sondern in affirmativ-legitimatorischer oder in kritischer Absicht betrieben.

Eine dezidierte Haltung zu diesen Grundfragen ist a fortiori von der Philosophie zu erwarten; will diese sich nämlich nicht damit begnügen, die wissenschaftstheoretischen Grundstellungen der Einzelwissenschaften kritisch-reflexiv zu begleiten und auf den Begriff zu bringen, stellt sie sich vielmehr die Frage nach Sinn und Reichweite einer eigenständigen philosophischen Perspektive, wird die Wahrnehmung der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit ihrer Zeit für das philosophische Fragen zum Problem eigener Art.[5]

---

[5] Eine umfassende, auf institutions- und ideengeschichtlicher sowie biographischer Ebene durchgeführte Untersuchung der Philosophie in Deutschland zwischen 1914 und 1945 hat Christian Tilitzki mit seiner Studie *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* vorgelegt, die im Jahre 2002 vom Akademie-Verlag Berlin veröffentlicht wurde. Diese voluminöse Dissertation gewinnt ihr politisches und historiographisches Forschungsprofil aus einer radikalen Kritik am Mainstream der durch das „Syndrom der Vergangenheitsbewältigung" geprägten zeitgeschichtlichen Forschung. In der Tat war, wie der Zeithistoriker Norbert Frei betont, „die Etablierung der Zeitgeschichte als eine eigene historische Teildisziplin in Deutschland nach 1945 etwas Neues. Sie war, pointiert gesagt, eine intellektuelle Reparationsforderung der Alliierten, und das heißt: Sie hatte vom Start weg kritisch zu sein, nicht nur anti-nationalsozialistisch (das verstand sich von selbst), sondern auch nicht-nationalistisch, dezidiert liberal im westlichen Sinne und demokratisch engagiert." (*1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen*. A.a.O., S. 45) Diese politisch-praktische Konstitutionsbedingung deutscher Zeitgeschichtsforschung betrachtet Tilitzki als überholte „ideologische Vorgabe". Als bekennender Revisionist sieht er in Ernst Nolte seinen Präzeptor; dieser ist für den Autor – wie er vor allem in der Einleitung zu seiner Untersuchung in wünschenswerter Deutlichkeit hervorhebt – der hartnäckige Kritiker der provinziellen, „germanozentrisch" verengten Sicht jener „volkspädagogisch" bewegten Zeithistoriker, die sich immer noch als Vollzugsorgane des Umerziehungsdiktats der Siegermächte verstehen. Erst die von Nolte ins Auge gefaßte „globale Dimension der Auseinandersetzung" führt auf die Überzeugung, daß „der Normativismus von Vernunft und Humanität" seine vermeintliche Universalität in Wahrheit einem partikularen Machtstreben verdankt, den „weltzivilisatorischen" Eroberungsplänen der Alliierten nämlich: der „Weltanschauungskrieg gegen das Deutsche Reich" hatte nichts geringeres zum Ziel als die „totale Auslöschung deutscher Traditionen". Der „rationale Kern der NS-Weltanschauung" bestand somit im Kampf für den Partikularismus von

„Volk, Nation, Rasse“ gegen den „militanten Universalismus“ von Bolschewismus und Amerikanismus. Die Konsequenzen der von Nolte praktizierten „komparativen“ Methode sind bekannt: sie führt auf die im *FAZ*-Artikel vom 6.6.1986 in Frageform gekleidete These, der Archipel Gulag sei „ursprünglicher“ als Auschwitz, die Nazi-Verbrechen seien als Antwort auf die „asiatische“ Vernichtungsdrohung zu verstehen, die Singularität der Judenvernichtung bestehe allein im „technischen Vorgang der Vergasung“; diese These hat den sog. „Historikerstreit“ ausgelöst (zum Ablauf der Debatte und zur wissenschaftspolitischen Charakterisierung der unmittelbar Beteiligten, die mit Ausnahme von Jürgen Habermas alle Historiker sind: Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum „Historikerstreit“*. München 1988. Die Dokumente stellt Reinhard Kühnl zusammen: *Vergangenheit, die nicht vergeht. Die „Historiker-Debatte“. Darstellung, Dokumentation, Kritik*. Köln 1987; darin Noltes Artikel S. 32ff.). Tilitzki freilich sieht mit Noltes These eine zeitgeschichtliche Forschung auf den Weg gebracht, welche die Quellen – das sind in Sonderheit Reden und Ansprachen, in denen die Akteure ihr Verständnis der historischen Situation explizieren – mit Rücksicht auf die „Immanenz des hermeneutischen Maßstabs“ interpretiert: ein Vorgehen, das es erlaubt, auch die wissenschaftlichen Resultate der Zeitgeschichte am Maß von Objektivität und Wertfreiheit zu messen. So ist das Bemühen um die Entsingularisierung von Auschwitz als Versuch zu verstehen, die Judenvernichtung in den zugehörigen wissenschaftstheoretischen Bezugsrahmen, den der „Historisierung“ zu stellen – für die ja Martin Broszat, der Nestor der Zeitgeschichtsforschung, bereits 1985 plädiert hatte (*Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus*, in: Merkur (39), 1985). Dabei ignoriert Tilitzki, daß Broszat weder die methodologische Rückkehr zum Historismus anstrebt, noch der politisch-moralischen Relativierung der NS-Zeit das Wort redet (vgl. N. Frei, *1945 und wir*. A.a.O., S. 50); vor allem übergeht er, daß Broszat sich „fassungslos“ zeigt über die „Formulierungen“, mit denen Nolte der „historische(n) Einordnung und Relativierung des nationalsozialistischen Genozids“ das Wort redet (s. R. Kühnl (Hrsg.), *Vergangenheit, die nicht vergeht*. A.a.O., S. 108). – Es nimmt nicht wunder, daß Tilitzki in der Einstellung des Heideggerschülers Ernst Nolte auch den bedeutendsten und umstrittensten Philosophen der Epoche würdigt. Vor allem die Ansprache Heideggers am 11.November 1933, die das „Bekenntnis“ der deutschen Professoren zu Hitler und dem nationalsozialistischen Staat bekräftigte, kann nur aufgrund der „zeitgeschichtlichen Ignoranz unter Philosophiehistorikern“ als Beleg für ein krudes NS-Engagement Heideggers verstanden werden. Rückt man diese Rede – so der Autor – in den zugehörigen historischen Kontext, nämlich den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund, dann erscheint Heidegger als Kämpfer für die Wiederherstellung der deutschen Souveränität, ein Ziel, das nur aus der Sicht der „fast dogmatisch behaupteten deutschen ‚Alleinschuld‘“ am Ausbruch des 2. Weltkriegs als verwerflich zu bezeichnen ist. Solch dogmatische Blickverengung attestiert Tilitzki natürlich vor allem der „marxistisch“ orientierten philosophiehistorischen Forschung: dabei gehört für Tilitzki generell der Gruppe der „Marxisten“ zu, „wer jede Form von Herrschaft für ‚Faschismus‘ hält“ (S. 913) und im besonderen, wer die These von der umfassenden „Faschisierung“ der Philosophie seit 1933 (S. 19) vertritt; letzteres gilt – so der Autor – z.B. für Thomas Laugstien: dieser beschreibt freilich das vom Argument – Verlag initiierte Projekt der *Forschungsgruppe Philosophie im NS-Staat* wie folgt: „Uns interessiert ... die „normale“ Philosophie. Es geht nicht um faschistische Philosophie, sondern um die Institution Philosophie *im* Faschismus“. (Vgl. Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg 1990, S. 7). Die notorische „Geschichtsblindheit“ auch des „bürgerlichen Lagers“ erscheint ausweislich der zahllosen diffamierenden Fußnoten über die von Tilitzki dem „marxistischen Lager“ zugerechneten Autoren in eher mildem Licht. – Eine kritische Einschätzung der Untersuchung Tilitzkis gibt Gereon Wolters in: *Information Philosophie* (August 2003, S. 77ff.);

II. Philosophie nach Hegel: Neukantianismus und Neuhegelianismus

Nach dem sog. Zusammenbruch des spekulativen Systems Hegels geht der Philosophie der Problemhorizont verloren, innerhalb dessen der Erkenntnisanspruch ihrer Leitfragen methodisch und systematisch zu rechtfertigen war. Die Emanzipation der Einzelwissenschaften aus dem philosophischen Systemzusammenhang, dessen Fragmentierung in selbständige Themengebiete, die als vermeintlich empirisch gegebene die Orientierung der Wissenschaften am Objektivismus der Naturwissenschaften fördern, haben Anspruch und Selbstverständnis einer Philosophie erschüttert, deren Grundaxiom, die Vernünftigkeit des Wirklichen, einen anderen als den bloß abkünftigen Status der Einzelwissenschaften ausschloß.

Angesichts dieser Situation suchte die Philosophie des späten 19. Jahrhunderts sich durch den Rückgriff auf den kritisch-transzendentalen Idealismus Kants zu reorientieren.[6] Die Auffassung der Erfahrungswirklichkeit als sinn- und zweckfreier Faktizität gibt diese frei für den Zugriff der empirischen Wissenschaften und sichert der Philosophie zugleich in der Frage nach den gegenstandskonstituierenden Leistungen der transzendentalen Subjektivität ihr genuines Aufgabenfeld.

Die kantische Fragestellung fruchtbar zu machen auch für die einzelwissenschaftliche Erkenntnis ist die Aufgabe, die der Neukantianismus Marburger Prägung der Philosophie zuweist. Die südwestdeutsche Schule dehnt diese Aufgabe auf das Gebiet der Geistes- und Kulturwissenschaften aus. Es ist nun gerade das in der südwestdeutschen Schule methodisch unzureichend bewältigte Problem der Logik der Geisteswissenschaften, das die erneute Hinwendung auf Hegel motiviert. Rickerts Versuch, die Wertphilosophie auf dem Boden der Transzendentalphilosophie zu errichten und so den Begriff der Kultur grundzulegen, führt nämlich zu methodischen Problemen, denen Dilthey dann wieder mit den Mitteln einer Hegelschen Dialektik zu begegnen sucht, die in ihrem Erkenntnisanspruch freilich auf hermeneutisches Verstehen reduziert wird.

Rickert will den Bereich der Kultur in strikter Parallele zu dem der Natur als Konstitutum erklären: wie der Bereich der Natur auf die gegenstandskonstituierenden Leistungen des Verstandes zurückzuführen ist, soll sich ‚Kultur' als Inbegriff der Erscheinungen unter einem System geltender Werte begreifen lassen. Daß dieses Programm in seiner zum Begründungsanspruch der Transzendentalphilosophie parallelen Anlage nicht überzeugt, liegt vor allem am methodisch

---

hier findet sich auch der Hinweis auf zahlreiche weitere kritische Besprechungen. Dem als rhetorische Frage vorgebrachten Schlußstatement von Thomas Meyer in seiner *Zeit*-Rezension vom 6.6.2002 ist nichts hinzuzufügen: „Mit welchem Kalkül hat der Verlag von Aby Warburg und Harry Frankfurt dieses Buch verlegt?"

6 Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt/M. 1983; auch Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*. München 1974.

ungeklärten Status des Wertbegriffs: Werte gehören nämlich zum einen als konstituierende auf die Ebene transzendentaler, übergeschichtlicher Geltung; sofern sie sich aber in geschichtlich gegebenen kulturellen Phänomenen manifestieren, haben sie sich mit konkreten Handlungssystemen und Interessenlagen verbunden: sie werden damit auch als faktisch gültige erfaßt und müssen ihrer empirisch-historischen Genesis nach erklärbar sein. Die Aufgabe, den Doppelcharakter der Werte als übergeschichtlich geltende und empirisch-faktisch gültige methodisch zu klären, weist auf den dialektischen Lösungsweg Hegels; dieser ist aber unter transzendentallogischen Prämisse nicht gangbar.

Dilthey nun will die im Begriff des objektiven Geistes dialektisch entfaltete Beziehung von Konstituens und Konstitutum fruchtbar machen, ohne den Wissenschaftsbegriff des absoluten Idealismus zu bemühen. Er löst den Begriff des objektiven Geistes aus der spekulativen Klammer, welche die Teile des Systems methodisch-dialektisch zum Systemganzen fügt; so gelingt es ihm, diesen vom Erklärungsanspruch des spekulativen Idealismus befreiten Systemteil zum Ausgangspunkt für die Entfaltung einer Hermeneutik zu machen, die sich zur Grundlegung einer Logik des Geisteswissenschaften anbietet.

Der Schritt vom spekulativen Begreifen zum hermeneutischen Verstehen führt freilich zu Folgeproblemen, die sich aus dem Verzicht auf die onto-theologischen Prämissen einer Philosophie des Absoluten allein nicht erklären lassen, – hat doch etwa der Historische Materialismus die dialektische Methode „unter Abzug der Hegelschen Mystifikationen" (Marx) für die Erkenntnis des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs fruchtbar gemacht.

Bei Dilthey geht der Verzicht auf den Wissenschaftsbegriff des absoluten Idealismus mit der Rücknahme des Erkenntnisanspruchs systematischer Philosophie selbst einher. Der Begriff der kulturellen Objektivationen als Gegenstand der Verstehens führt nämlich unter der Hand zur Ersetzung des spekulativen Geistbegriffs durch den des Lebens: Wird der „objektive Geist", der sich in kulturellen Objektivationen Ausdruck gibt, aus seiner konkreten Systemstelle in der Geschichte des Zusichkommens des Absoluten gelöst, sind seine Ausdrucksformen um ihren Wahrheitsanspruch gebracht; es geht fortan nur noch um den spontanen Akt des Sichausdruckgebens selber. Was sich aber begnügt mit dem puren intentionslosen Vorgang der Selbstmanifestation, ist das Lebendige. Der kategoriale Rahmen des Lebensphilosophie ersetzt den der spekulativen Philosophie und drängt damit auch den Rationalitätsanspruch der Philosophie immer stärker in die Defensive.

Die „Objektivationen der geistigen Welt" lassen sich als „Protuberanzen eines in der Zeit sich erstreckenden omnipräsenten Lebensstroms darstellen": so charakterisiert Habermas den naturalistisch grundierten Irrationalismus des Diltheyschen Lebensbegriffs[7]. Die Omnipräsenz des Lebensstroms reißt die gemäß der Logik des Zusichkommens des Absoluten differenzierten Entwick-

[7] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M. 1968, S. 231f. Vgl. auch Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*. Freiburg/München 1974, S. 113ff.

lungsstufen ein und versetzt sie als Manifestationen des unerschöpflichen Lebens auf die Ebene einer potentiellen Gleichzeitigkeit. Das spekulative Begreifen, so Löwith[8], wird reduziert auf ein Verstehen, dem alle Objektivationen als Lebensäußerungen nur noch „bedeutsam" sind. Solche Bedeutsamkeiten, die als potentiell gleichzeitige Formen der Selbstdarstellung des Lebens prinzipiell auch gleichrangig sind, erfaßt die Theorie als Vielfalt von Weltanschauungen, die sich nur typologisch voneinander unterscheiden. Die Nivellierung des Erkenntnisanspruchs der überlieferten Philosophie auf Weltanschauung und die historistische Einebnung der Logik geschichtlichen Werdens sind als Konsequenzen eines Denkens unvermeidlich, das die eigenen rationalen Kompetenzen als Ausdruck einer blinden Lebensproduktivität begreifen will.

III. Nietzsches Vernunftkritik

In der Logik dieser Entwicklung liegt schließlich Nietzsches Programm einer Umwertung der Werte: die metaphysischen Prämissen der Hegelschen Philosophie – so das Argument des Nietzscheanismus – verdanken sich einer Idolatrie des Geistes, die ihren Grund in einer für den Idealismus typischen Verkehrung von Zweck und Mittel hat: was bloß Mittel im Dienst des Lebens ist, wird im idealistischen Denken eine Seinsweise sui generis zugesprochen; kraft dieser Seinsweise entfaltet der Geist Tätigkeiten, die seine Superiorität gegenüber der Natur manifestieren und das menschliche Leben über den bloßen Naturalismus seines Daseins erheben. In dieser Sicht liegt eine Verkehrung, die es richtig zu stellen gilt; geschieht dies, dann zeigt sich, – so die nihilistische Quintessenz – daß gerade in der Selbstüberhöhung des Geistes der Triumph des Lebens als Wille zur Macht liegt und in der vermeintlichen Transzendenz die Instrumentalität des Geistes ihren reinsten Ausdruck findet. Daß im Zuge solcher Radikalkritik die Begründbarkeit von Behauptungen und damit die Rationalität theoretischer Aussagen überhaupt ad absurdum geführt und somit der Grundlage aller Kritik der Boden entzogen wird, liegt in der Konsequenz dieses Denkens.

---

[8] Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg 1978 (1. Aufl. 1941), S. 140: „Hegels geistvolle Welt wird zur ‚gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit', die als solche weder vernünftig ist noch das Gegenteil, sondern in unbestimmter Weise ‚bedeutsam'". – Während sich Löwith den „scheinbar so unmotivierte(n) Rückgang auf Kant" daraus erklärt, „daß die bürgerliche Intelligenz in der Praxis aufgehört hatte, eine geschichtlich bewegte Klasse zu sein und darum auch in ihrem Denken die Initiative und Stoßkraft verlor" (a.a.O., S. 136), registriert er einigermaßen fassungslos die „Verarmung des Geistes", die aus Windelbands 1910 in seiner Akademierede vorgetragenen Begründung für die Rückkehr zu Hegel spricht: „‚Es ist der Hunger nach Weltanschauung, der unsere junge Generation ergriffen hat, und der bei Hegel Sättigung sucht'." (a.a.O., S. 141). – Zur „Historisierung der Philosophie" im Zuge der Verwandlung des „spekulativen Prinzips in ein hermeneutisches" s. auch H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*. A.a.O., S. 85.

greifen und in diesem Sinne als wegweisend für einen „angemessenen Begriff *situierter* Vernunft“[10] zu verstehen.

Gerade in der Auseinandersetzung mit den Ideologemen des Nationalsozialismus kommt das Potential an kritischer Reflexivität zu Geltung, das sich aus den marxistischen Grundannahmen gewinnen läßt: in eindrucksvoller Weise in Herbert Marcuses Aufsatz „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“[11] aus dem Jahre 1934.

Die neue politische Weltanschauung – so Marcuse – versteht unter „Liberalismus“ den Inbegriff jener gesellschaftspolitischen Grundauffassungen, die den „Ideen von 1789“ ihren Ursprung verdanken [12]. Der Kampf gilt also diesen Ideen, die von den emanzipatorischen Postulaten der Aufklärung nicht zu trennen sind.

Die frühe Kritische Theorie, die ihr Selbstverständnis aus einer Tradition gewinnt, die Marcuse in der Rückschau des Jahres 1964 als „Verbindung zwischen deutschem Idealismus und marxistischer Arbeiterbewegung“ [13] beschreibt,

---

[10] Ders., a.a.O., S. 48 (Hervorh. bei Habermas).

[11] In: Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M. 1965, S. 17ff.; ursprünglich veröffentlicht in der vom Frankfurter Institut für Sozialforschung herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung*, die nach der Schließung des Instituts im März 1933 und der Flucht Horkheimers nach Genf zunächst in der Pariser Zweigstelle des Instituts verlegt wurde, bevor sie unter dem Namen „Studies in Philosophy and Social Science“ vom neu konstituierten „Institute of Social Research“ in New York herausgegeben wurde (vgl. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. München Wien 1988, S. 147ff.). – Heinz Sünker diskutiert Marcuses frühen Aufsatz im Kontext der vom Institut für Sozialforschung im amerikanischen Exil geführten Debatte um den politisch-ökonomischen Charakter des Kapitalismus im nationalsozialistischen System und entdeckt in Marcuses These, daß die Entwicklung zum total-autoritären Staat in der Logik des Liberalismus selber liege, das Vorbild für Max Horkheimers kapitalismuskritische Analysen in *Die Juden und Europa* (1939). Gerade in dieser frühen Schrift Marcuses scheint mir freilich der Akzent bei der Charakterisierung des Liberalismus primär auf den durch die Aufklärung initiierten Prozessen zu liegen. Die Überzeugung, daß die emanzipatorischen Impulse der „Ideen von 1789“ auch im Liberalismus als Epoche des Konkurrenzkapitalismus noch lebendig sind, ist auch für Horkheimer bestimmend. Die ambivalente Einschätzung der liberalen Epoche entspricht eben den im Ausdruck „*Dialektik* der Aufklärung“ gefaßten geschichtsphilosophischen Einsichten. – S. Heinz Sünker in diesem Band: *Kritische Theorie und Analyse des Nationalsozialismus. Notate zu Herbert Marcuses „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“*.

[12] Daß dieser Kampf durch die Propagierung der „Ideen von 1914“ vorbereitet wurde, ist bekannt; s. die prägnante Darstellung von H. Lübbe, der in der Formulierung der „Ideen von 1914“, angelegt und in Stellung gebracht als „weltgeschichtliche(m) Kontrapunkt gegen die des Jahres 1789“, den „Beitrag der deutschen Philosophie zum Ersten Weltkrieg“ sieht: *Die philosophischen Ideen von 1914*, in: *Politische Philosophie in Deutschland*. A.a.O., S. 171 u. S. 206.

[13] Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft I*, a.a.O., Vorwort, S. 10.

hat die analytische Kraft ihres theoretischen Ansatzes vor allem im Aufweis des ambivalenten Charakters der Aufklärung unter Beweis gestellt.

Das zentrale Argument ist bekannt: Sucht man den epochalen Bruch zu begreifen, dem das Zeitalter der Aufklärung seine Signatur verdankt, so ist es die Einsetzung des endlich-menschlichen Subjekts als derjenigen Instanz, die Vernunftansprüche jedweder Art zu prüfen imstande ist. Läßt sich in dieser Weise die Subjektivierung der Vernunft als Grundprinzip der Epoche verstehen, wird Kritik zur Quelle der emanzipatorischen Aufklärungspostulate: „hier war die Sphäre der Negation, des Widerspruchs zum Bestehenden, der Weigerung, der Dissoziation, der Kritik."[14]

Die negierende Kritik, deren normative Kraft sich der Anerkennung der subjektiven Vernunft als ausschließlicher Autorität verdankt, sucht sich die dieser Norm entsprechende Wirklichkeit im Umsturz der alten feudal-absolutistischen Gesellschaftsordnung zu schaffen. In dem Maße freilich, als die subjektive Vernunft aufhört, sich ihrer Selbstreflexivität zu versichern und das Vermögen der Kritik auf sich selbst zu richten, degradiert sich diese zum Mittel der Selbsterhaltung des Subjekts; sie wird – mit dem Ausdruck Horkheimers – zur „instrumentellen Vernunft". Gemäß dieser „Dialektik der Aufklärung" wird das zum Objekt herabgesetzte Andere der selbstgewissen Subjektivität zum Gegenstand der Beherrschung. Auf der Grundlage der materiellen Aneignung der Natur bilden technischer Fortschritt und ökonomisches Wachstum die Imperative, nach denen die gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen zu gestalten sind. Die im Horizont der praktischen Frage nach dem „guten Leben" sich bildenden Interessen an der humanen Gestaltung des politisch-gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs entziehen sich einer Vernunft, für die sich die Aufgaben der Praxis auf die Logik technischer Verfügung reduziert haben. Das Konstitutionsprinzip der neuen Gesellschaftsordnung liegt vielmehr – so der Befund, den die Kritische Theorie in der Hegel-Marxschen Tradition der Analyse der „bürgerlichen Gesellschaft" erhebt – in der Trennung von Gesellschaft und Staat, von ökonomischer und politischer, von privater und öffentlicher Sphäre. Die Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft aus der Vorherrschaft des Staates hat zur Folge, daß das Verhältnis beider Sphären sich gegenüber dem in vorbürgerlichen Epochen herrschenden umzukehren scheint: legitimierte sich ehedem politische Macht letztlich im Rückgang auf den Geltungsanspruch einer objektiv herrschenden Vernunft, so reduziert die bürgerliche Gesellschaft den Staat auf seine Funktion als Inhaber des Gewaltmonopols und beschränkt ihn darauf, den Schutz der ihre Privatinteressen verfolgenden Individuen zu gewährleisten.

Die Rolle der bürgerlichen Kultur, jenes Bereichs, den Dilthey als Inbegriff geistiger Manifestationen aus dem spekulativen Systemzusammenhang herausschneidet und verselbständigt, hat Marcuse besonders eindringlich analysiert. Er stellt sich damit in die Tradition jener materialistischen Theorieansätze, welche –

[14] Ders., Vorwort, a.a.O., S. 8.

wie oben skizziert – die vom Idealismus reklamierte Superiorität des Geistes nicht einfach verwerfen, sondern nach den Entstehungsbedingungen und der Funktion einer solchen Hypostasierung fragen. Die Funktion der Kultur auf dem Entwicklungsniveau der etablierten bürgerlichen Gesellschaft sieht Marcuse in ihrem „affirmativen Charakter"[15]: als von den materiellen Lebensbedingungen abgespalten und diesen als „geistige Welt", als Sphäre höherer Dignität entgegengesetzt, verkehrt sich die Sprengkraft der kritisch-emanzipatorischen Ideen, denen die kulturellen Gehalte des sich im Kampf gegen Feudalismus und Absolutismus formierenden Bürgertums ihr Dasein verdanken, in bloße Affirmation. Als „ein Reich scheinbarer Einheit und scheinbarer Freiheit aufgebaut, worin die antagonistischen Daseinsverhältnisse eingespannt und befriedet sein sollen", fungiert die bürgerliche Kultur faktisch als ideologisches Kompensat. „Die Kultur bejaht und verdeckt die neuen gesellschaftlichen Lebensbedingungen"[16].

Bis zu diesem Punkt scheint der Kampf gegen den Liberalismus, den die „neue Weltanschauung" in Gang setzt, in den Analysen der Kritischen Theorie Unterstützung zu finden. Auf den ersten Blick bewegen sich beide Kritiklinien, was das Verhältnis von Gesellschaft und Staat anlangt, im klassischen Bezugsrahmen der Hegelschen Aufklärungskritik: die auf bloße Verstandesrationalität reduzierte Vernunft schafft sich die ihr gemäße Wirklichkeit als „bürgerliche Gesellschaft", d.i. als jenes System formeller Freiheiten, das den gesellschaftlichen Zusammenhang auf die Kompatibilität der individuellen Handlungsräume einschränkt und damit in den Geltungsbereich des äußeren Rechts legt. Der Sphäre der aus traditionellen Bindungen befreiten Partikularinteressen korrespondiert der bloße Not- und Verstandesstaat, der Nachtwächterstaat des Liberalismus.

Daß sich die Kritik am Liberalismus aus völlig unterschiedlichen Quellen speist, zeigt sich zunächst am Kulturverständnis der neuen Weltanschauung: ganz im Sinne des Hermeneutikbegriffs Diltheys bildet das dialektische Verhältnis von Wissen und Wahrheit, das bei Hegel die Entwicklung des Geistes in der Geschichte seiner Manifestationen vorwärts treibt, nicht mehr den entscheidenden analytischen Bezugspunkt. Das wahre Subjekt der Kultur ist nicht die selbstreflexiv-kritische Kraft des Geistes, sondern die Seele. „Die Kultur soll das Gegebene veredelnd durchdringen, nicht ein Neues an seine Stelle setzen. [...] Ihr Reich ist wesentlich ein Reich der *Seele*"[17]. Erst mit dieser Blickwende schafft sich der affirmative Charakter der bürgerlichen Kultur das adäquate Selbstverständnis: „Die affirmative Kultur ... (war) wesentlich eine Kultur der Seele, nicht des Geistes".[18] Damit macht die neue Weltanschauung den Bruch mit der Tradition eines kritischen-rationalen Philosophierens perfekt: „Hegel paßt schlecht in

---

15 Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*. In: Ders., *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt/M. 1968, S. 56ff. Zuerst erschienen in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 1937.

16 Ders., a.a.O., S. 64.

17 Ders., a.a.O., S. 71 (Hervorh. bei Marcuse).

18 Ders., a.a.O., S. 94.

mieren"[21], am philosophischen Existenzialismus Heideggerscher Provenienz keinen Rückhalt findet; der Rekurs auf diese Gestalt konkreter Philosophie würde zur Revokation der kritisch-emanzipatorischen Momente führen, um deren geschichtlich-gesellschaftliche Konkretion das Projekt der Entsublimierung des idealistischen Geistbegriffs zentriert war.

Heideggers „große Auseinandersetzung mit dem abendländischen Rationalismus und Idealismus" führt zur vollständigen Absage an den vom Idealismus explizierten Vernunftanspruch, zum „Kampf gegen die Vernunft", der die Philosophie „den herrschenden Gewalten blind in die Arme (treibt)" (54) und in einem beschämenden „‚existenziellen' Opportunismus" (55) endet.

Das Erbe des deutschen Idealismus sieht Marcuse „in die wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, in die Kritik der politischen Ökonomie hinübergerettet". Marcuses Studie schließt mit dem Satz: „Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im ungewissen." (55).

VI. Philosophie und Gegenaufklärung

Der Faschismus hat zwar die Arbeiterbewegung zerschlagen, aber das Exklusivitätsverständnis der zünftigen deutschen Philosophie im Ernst nicht beschädigen können. Marcuses abschließende Bemerkungen über das Verhältnis von deutschem Idealismus und Marxismus geben Anlaß, das Selbstverständnis der akademischen Philosophie aus dem Blickwinkel des weiterhin ungebrochenen Abstands zur kritischen Gesellschaftstheorie zu beleuchten.

Zur Zeit der Weimarer Republik bezog die Philosophie ihr Selbstverständnis aus einem elitären Bildungshumanismus, dessen Ressentiment gegen die kritische Tradition der Aufklärung den Boden bereitet für jenen Geist der Gegenaufklärung, in dessen Dunstkreis die Aneignung des deutschen Idealismus ihre spezifisch deutsche Prägung erhielt. Ganz im Sinne eines einseitig rezipierten Hegel werden Verstandesrationalität der Aufklärung und Vernunfteinsicht gegeneinander gesetzt; ausgeblendet wird dabei der Gedanke, daß die vermeintliche

[21] Vgl. zu Marcuses Programm einer „konkreten Philosophie" Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, a.a.O., S. 119f. – Für J. Habermas bilden die Analysen Marcuses den Anknüpfungspunkt für die im Rahmen der Frage nach der Situierung der Vernunft durchgeführten Überlegungen. Vgl. seine Interpretation der Heideggerschen Daseinsanalyse als Versuch, das weltkonstituierende Subjekt zu „detranszendentalisieren". In: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 51. Weil dieser Versuch, die „begrifflichen Vorentscheidungen der Transzendentalphilosophie" nicht wirklich überwindet (ebd.), kommt es, so Habermas an anderer Stelle, zu jener Öffnung für „Gegenwartsdiagnosen jungkonservativer Herkunft", die die ursprünglichen philosophischen Impulse dem „Prozeß der Verweltanschaulichung der Philosophie von *Sein und Zeit*" ausliefert. S. *Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung*. Vorwort zu einem Buch von V. Farias. In: J. Habermas., *Texte und Kontexte*. Frankfurt/M. 1991, S. 60.

höhere Vernunfteinsicht ihr Recht aus der Kritik bezieht, die sich gegen das Vergessen des kritisch-reflexiven Selbstanspruchs der Aufklärung richtet. Das Einklagen des unverkürzten Vernunftanspruchs gegenüber den Verkürzungen der technisch-instrumentellen Rationalität ist recht verstanden nichts anderes als die Warnung vor der Selbstdementierung der Aufklärung, – ist diese denn als Projekt einer selbstkritischen Rationalität zu verstehen. Solange das Denken der Vernunft in der Fetischisierung des Geistes die Kehrseite der eigenen Instrumentalisierung erkennt, steht dieses Denken in der Tradition einer Philosophie, welche die Erbschaft der Kritik zu wahren weiß.

Gibt diese Kritik sich die Form einer Theorie des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die im Sinne des Projekts der Konkretion oder Situierung der Vernunft die Grundfragen traditioneller Philosophie reformulieren will, ist diese freilich auch gehalten, ihre Aufgabe aus und in der Kooperation mit den Humanwissenschaften neu zu definieren. Wie stark indes das Selbstverständnis der Philosophie durch die Gewißheit geprägt ist, gegenüber den Wissenschaften zeichne sie ein exklusives Verhältnis zur Wahrheit aus, zeigt sich besonders deutlich, wenn sich Philosophen den Aufgaben der Zeitdiagnose zuwenden; beispielhaft in dieser Hinsicht ist Karl Jaspers Schrift „Die geistige Situation der Zeit" (1931).

Der Exklusivitätsanspruch der Philosophie speist sich für Jaspers aus der Überzeugung, daß die Grundeinstellung der Theorie im Sinne antiker Philosophie in der Neuzeit durch den Objektivitätsanspruch der Wissenschaften verstellt sei. Während der Anspruch objektiver Erkenntnis an den vergegenständlichenden Zugriff auf Phänomene gebunden ist, die sich in Wahrheit der Feststellbarkeit entziehen, bemißt sich der Rang der Philosophie an der Fähigkeit, Existenz und Transzendenz als Grunderfahrungen menschlichen Daseins zu erschließen. In der Gewißheit, die Philosophie zeichne sich gegenüber den Wissenschaften durch die Kraft der Existenzerhellung aus, konnte Jaspers sich „in der Schlüsselattitüde des großen Philosophen" „eigenhändig daran machen, seine Zeit philosophisch in Gedanken zu fassen"[22] – so Habermas in der Einleitung zu Band 1000 der edition suhrkamp, jenem zweibändigen Sammelwerk des Jahres 1979, das in Erinnerung an den Band 1000 der Sammlung Göschen, in dem Jaspers seine Arbeit 1931 veröffentlichte, verfaßt wurde und das den Jaspers'schen Titel übernahm.

Es drängt sich die Einsicht auf, daß es gerade die Schlüsselattitüde des Existenzphilosophen ist, die Jaspers nicht nur nicht davor schützt, die gängigen Posen bürgerlicher Kulturkritik mit der Weihe existenzerhellender Einsicht zu versehen, sondern ihn auch zu peinlichen Fehlgriffen verleitet – so, wenn er Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie in einem Atemzug verurteilt[23]; so schrumpft der Abstand, der sich zwischen Jaspers und Heidegger *in politicis* auf-

---

[22] J. Habermas (Hrsg.), *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit"*. 1. Band: *Nation und Republik*. Frankfurt/M. 1979, S. 7, S. 11.

[23] Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin/New York 1979 (5.Aufl.), S. 147.

tut [24], wenn der Blick sich auf das Selbstverständnis einer Philosophie richtet, die ihrem exklusiven Wahrheitsanspruch eine Stätte jenseits der Wissenschaften meint bewahren zu müssen.

In der Spätphilosophie Heideggers ist diese Stätte nun einem Denken vorbehalten, das sich als Andenkens des Seins aller Diskursivität enthoben weiß und damit auch den profanen Streit zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung, Rationalität und Irrationalität, Humanität und Barbarei hinter sich gelassen hat.

Heute ist der exklusive Gestus wissenschaftsferner Philosophie obsolet. Die Kooperation mit den kulturwissenschaftlich sich neu formierenden Geisteswissenschaften steht auf der Tagesordnung[25]. Freilich schreibt sich mit dieser neuen Aufgabenstellung die Indifferenz gegenüber normativen Fragestellungen auf ganz andere Weise fort: es ist der historisierend-deskriptive Blick der Wissenschaft auf Ansprüche normativer Natur, der diese auf Distanz bringt und die *intentione recta* ausgetragenen Auseinandersetzungen nur aus der Beobachterperspektive wahrnimmt. In solcher reflexartig eingenommenen szientistischen Einstellung wird der Umstand, daß sich heute nicht mehr unmittelbar an die emanzipatorisch-praktischen Impulse anknüpfen läßt, die das Projekt der Aufklärung mit den Wissenschaften verband, zum nicht hintergehbaren Faktum und damit der historisch-kritischen Analyse entzogen. Die methodische Wächterrolle der Humanwissenschaften gegenüber dem Objektivismus der Natur- und Technikwissenschaften, in die sich das Projekt der Aufklärung gerettet hatte, wird vom gegenwärtigen Wissenschaftssystem Funktionslosigkeit attestiert. Ob die akademische Philosophie sich in Zukunft selbst Ort und Funktion verschaffen kann, bleibt abzuwarten.

---

[24] Die zünftige Philosophie freilich betont den Abstand zwischen Jaspers und Heidegger. Für Helmut Fahrenbach ist Jaspers „derjenige unter den deutschen Philosophen, der nicht nur politische, sondern auch philosophische Konsequenzen aus der Erfahrung des Nationalsozialismus gezogen hat, im gravierenden Unterschied und Gegensatz vor allem zu Heidegger." (*Zeitanalyse, Politik und Philosophie der Vernunft im Werk von Karl Jaspers*, in: Dietrich Harth (Hg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart 1989, S. 148).

[25] Daß in dieser kulturphilosophischen Wende die Humanwissenschaften nicht in ganzer Breite erfaßt werden, sondern vor allem die Gegenstandsbereiche von politischer Ökonomie und Politologie, von Gesellschaftstheorie und Soziologie nur in kulturalistischer Verkürzung thematisierbar sind, ist aus der Sicht traditioneller Philosophie durchaus begrüßenswert.

George Leaman

Reflections on German Philosophy and National Socialism: What happened and why it matters to philosophy

Why should philosophers today be interested in the development of professional philosophy in Germany during the years 1933–1945? In this paper I argue that a careful study of German philosophy in this period raises interpretive and professional questions that have significant implications for the general study of the history of philosophy in Germany and elsewhere. A close examination of German philosophy in these years can also deepen our general understanding of contemporary philosophical activity. Since the appropriateness of a focus on the years 1933–1945 has been questioned,[1] I will begin by affirming the particular significance of this period and then provide a general overview of the relationship between German philosophy and Nazism in these years. I will offer a view as to what has been learned and what still needs to be done in this area, and explain why this work matters for philosophy today. I will conclude by suggesting how this research might help us develop a more complete understanding of the history of philosophy in the United States.

The starting point for this investigation is marked by the moment in 1933 when Hitler was appointed Chancellor of Germany and the Nazi Party entered national government. At the time this moment was recognized as a fundamental break with the existing political order as the Nazis began a process of extending and consolidating control of the German State: the procedures of democratic government were successively eliminated, opposition political parties banned,

---

[1] In his grossly polemical work the historian Christian Tilitzki has insisted that a research focus on the period 1933–1945 in German philosophy is a "volkspädagogische Gebrauch der Zeitgeschichte", a misuse of history in the service of a "Weltanschauungskrieg" that "nicht weniger zum Ziel hatte, als die gesamte Tradition auszulöschen, auf der die deutsche Nation errichtet war." See *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), S. 15–39, 1163–1168. Describing other researchers in this area as "Marxisten", "Liberale", and "deutsche Linken", he accuses them of a kind of national treason by trying to force an "Änderung des deutschen Volkscharakters" in a manner consistent the political objectives of "angelsächsicher Umerziehungsplaner". While much of the historical detail Tilitzki presents from university personnel files is useful, his interpretive work is, to use his own words, "in erheblichen Umfang mit politisch-pädagogischen Rücksichtnahmen belastet." (S. 22) See also C. Tilitzki, "Das Verhältnis von Philosophie und Politik in Deutschland zwischen 1918 and 1945: Perspektiven historisierender Philosophiegeschichte", unpublished manuscript, 1993.

of every country in Europe and for the constructive developments in every European colony. Every state in the West had been created, he argued, by representatives of this superior race whose continued biological identity was threatened by alcoholism and the spread of (Jewish) Marxism in the aftermath of the First World War. Jews occupied the lowest position in Rosenberg's racial anthropology, and he believed that there was an international Jewish conspiracy to poison the genetic inheritance of the "Aryan" people and take over the world. The only effective means of countering this conspiracy and stopping the decline of the "Nordic" racial elite was to identify and separate the Jews from the ethnic German population by whatever means necessary. This had to be done using biological criteria to identify a person's "Jewishness," "Germanness" or "Slavicness", and a person's cultural heritage, feelings of national identity, or political allegiances could have no bearing on this determination. For Rosenberg, as for Hitler, a biological concept of race was at the core of National Socialism.

What does this have to do with philosophy? For many years there were two widely held views of the relationship between philosophy and Nazism, and neither is based on a thorough examination of the careers and publications of the many philosophers who worked in Germany and Austria at the time. Among most academic philosophers in the US and other western counties the most common view was that philosophy and Nazism had nothing to do with each other. According to this view, creative philosophical work virtually ceased in Germany shortly after the Nazi accession to power in 1933. Real philosophers either left the country or went into an "*innere Emigration*," withdrawing into the non-political security of philosophical scholarship. Academic philosophy in Germany became a kind of occupied territory which did its best to protect itself from the ravages of events in which it had no part. According to this view, only a very few philosophers became Nazis or endorsed Nazi political aims, and as they did so these few Nazi-sympathizers were no longer engaged in genuine philosophical activity. According to this view, philosophers who joined Nazi organizations or publicly endorsed Nazi policies did so to protect themselves, their families, or their colleagues. They did so because they had to, not because they supported Hitler. Or they did so out of confusion or error, from which they later distanced themselves. After 1945 such statements were made so often, and so rarely challenged, that they became a basic premise of post-war academic life in West Germany. But all too often such statements by philosophers were expedient deceptions, lies, repeated after the war in a conscious effort to obscure both previous political commitments and the original meaning of published work. For years after the war, many German and Austrian philosophy professors successfully avoided questions about philosophical activity during the Nazi years – and thus protected their academic reputations, civil service positions, and pensions – by lying about what they had done and what they had published. Only in the last 20 years, as the philosophers of this generation have died or retired and infor-

mation in government and university archives has become more accessible, has it been possible in German philosophy to ask questions about this period without concern for professional consequences.

The other widely held view of the relationship between philosophy and Nazism has been that any such relationship can be established with a comparative reading of particular philosophical texts and major Nazi works such as *Mein Kampf* or *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*. This view assumes that there is a clear set of ideas or principles that can be identified as a basis for such a comparison – a defining theory of Nazism. But this is just not the case. There is no conceptually unified set of ideas that can be identified as the theory of Nazism and the Nazi Party never provided a genuinely coherent theoretical foundation for its policies.[9] This is in no way intended to deny the essential continuities of Nazi political *practice*. Throughout his political career Hitler pursued the creation of a greater German state with unlimited sovereignty dominated by a Germanic racial elite, and the destruction of the forces of so-called "Weltjudentum".[10] The point is that there was no such continuity at the level of *theory*. The Nazi Party never sanctioned an official version of its "Weltanschauungslehre" and there were always competing voices within the Party trying to define it. National Socialism was never perfected as an ideological structure and was never linked to a coherent political theory explained in authoritative texts that could be used for comparisons as suggested above. In fact there is still widespread disagreement about the theoretical origins of Nazi political thought. Nazism remained riddled with unresolved theoretical problems, the most basic of which was the inability to clearly define the concept of race and the racial categories that were at the foundation of its theory and practice.

A useful discussion of the relationship between philosophy and Nazism begins with the recognition of this confusion and theoretical disorder within the Nazi "Weltanschauungslehre". Because of this confusion it was possible for people with very different understandings of National Socialism to be loyal supporters or even committed members of the Nazi Party. This also meant that the problem of the philosophical foundations of Nazism could be approached from many different directions. Hans Sluga has rightly observed that "Hegelians, Fichteans, Neo-Kantians, philosophers that believed in objective values and those that did not, young Darwinians or Nietzscheans, existentialists and their opponents, a variety of thinkers with vastly different assumptions were all able to make theo-

---

9 It seems that most of the Nazi leadership had no interest in such matters. "Rosenberg erfuhr erst während des Nürnberger Prozesses, daß nicht ein einziger von den dort versammelten Parteiführern und Ministern sein Werk gelesen hatte." Reinhard Bollmus, *Das Amt Rosenberg und seine Gegner*, (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1970), S. 26.

10 Ernst Nolte, quoted by Bollmus, S. 247.

retical contact with National Socialism."[11] This means that questions about the relationship between philosophy and Nazism have to be asked in a specific manner. Such questions must be asked of each philosophical school and orientation, and to each and every philosopher who worked in Germany and Austria at the time. What needs to be understood are the various ways in which widely disparate, even mutually contradictory philosophical views could be used to support or legitimate a particular understanding of National Socialism, and by extension, the Nazi state. A close examination of the careers of German and Austrian philosophers confirms a variety of understandings of, and general support for, National Socialism, as well as widespread rejection of the biological concept of race.[12] It was possible for philosophers to reject this concept and still remain committed to a belief in innate German superiority and some notion of racial hierarchy, and generally support the political objectives of the Nazi Party. Rejection of the biological concept of race meant only that such views and pro-Nazi political commitments had to be justified some other way. Among philosophers there was in fact broad support for the Nazi regime despite much theoretical disagreement.

For example, the philosopher Erich Rothacker agreed with Alfred Rosenberg about the existence of a human racial hierarchy but offered a different means of identifying the location of individuals of different races. According to Rothacker, biology was not necessary and sufficient to determine one's racial identity; the important factors in his view were a combination of strength of individual will and a sense of spiritual mission. Rothacker thus understood race as a culturally conditioned rather than biologically determined category, in which an individual's own choices could play some role. This understanding had several advantages, not least of which was the ability to explain Germany's alliances with such non-German peoples as the Japanese, the Italians, the Spanish, and the Rumanians who did not obviously fit into Rosenberg's understanding of "Aryan" man. Similar social hierarchies were articulated by the jurist Carl Schmitt and the sociologist Max Hildebert Boehm. All three of these men had their work attacked in some manner by agencies of the Nazi Party, but all three of them were career civil servants during the Nazi years and were able to continue their academic careers through the end of the war. Rothacker and Schmitt were actually members of the Nazi Party in good standing from 1933 to 1945, and Boehm

---

11 Hans Sluga, "Die verfehlte Sendung. Die Philosophie und der Nationalsozialismus" in: *Der geistige Anschluß. Philosophie und Politik an der Universität Wien 1930–1950*. Hrsg. von Kurt R. Fischer und Franz M. Wimmer (Wien: WUV Universitätsverlag 1993), S. 15.

12 See my previous publications, *Heidegger im Kontext: Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*. Hamburg: Argument Verlag, 1993; Deutsche Philosophen und das 'Amt Rosenberg' in: *"Die Besten Geister der Nation"*, Wien: Picus Verlag, 1994, S. 41–65; and "Philosophy, Alfred Rosenberg, and the Military Application of the Social Sciences" in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1992, S. 241–260.

continuing career advancement and were not required by the regime. Many German philosophers and their professional organizations freely embraced the "National Revolution" after Hitler was appointed Chancellor and thus did not need to be pushed in this direction.

In April 1933 the Deutsche Philosophische Gesellschaft (German Philosophical Society or DPG), the leading professional organization for academic philosophers in Germany, publicly announced its support for the new government in the following terms:

> "Wofür unsere Gesellschaft seit 1917 arbeitet und kämpft, davon hat die nationale Revolution manches in die Tat umgesetzt, anderes der Verwirklichung näher gebracht. Aber – die politischen Führer wissen es – die neue Staat ringt noch um seine dauerhafte Gestalt und die Volkwerdung des gesamten Deutschtums ist bei weitem noch nicht vollendet.
>
> Die deutsche Art, die deutsche Seele will endlich den ihr gebührenden Lebensraum gewinnen: es ist darum wichtiger als zuvor, daß wir uns gründlich und gewissenshaft auf unser Eigentümlichstes besinnen. Der jetzt begonnene Aufbau bedarf der deutschen Philosophie. Ihr zweck- und zeitüberlegenes Wirken ist nötig, damit auf deutsche Weise aus den Umwälzungen eine neue Ganzheit von Staat und Volk erwachse, die einheitlich auch das Arbeitswesen umgreift. Gehört doch zu dem Adel unserer Nation seit Jahrhunderten die ehrfürchtig, mit Mut auf das Ganze gehende Denkart. Wir leben des Glaubens, daß Ideen die Wirklichkeit des Menschens mitzuformen haben.
>
> Diesen Aufgaben will die Deutsche Philosophische Gesellschaft an ihrem Teile dienen. Die neue Lage berechticht uns zu neuem Hoffen und sie verpflichtet uns, inmitten der übrigen Kräfte, die nationaler Kernbilding dienen, eine für das Ganze des Volkes fruchtbare Gemeinschaft derer zu bilden, denen Deutschsein und Philosophieren eine Lebenseinheit ist."[16]

Through this organization many German philosophers supported the Hitler government and did what they could to help it consolidate its control over the country. In early 1933 the DPG changed the editorial focus of its journal, *Blätter für Deutsche Philosophie*, deferring publication of purely philosophical work in favor of more political writings consistent with the journal's "deutsche Linie" that made "deutsche Ideengut" more useful in the current situation.[17] At its an-

---

der tragende politische Begriff des Nationalsozialismus. Nach ihm ist die Volksgemeinschaft die Gesamtheit derer, die, blutsmäßig zum deutschen Volke gehörend, handelnd dem Ganzen eingegliedert sind. Die Glieder des Ganzen sind die einzelnen Volksgenossen. ... Der Sinn der Volksgemeinschaft ist also die Wiederherstellung natürlicher, lebendiger Verhältnisse in der Gemeinschaft ..."

16 *Mitteilungen der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, Nr. 10, April 1933, S. 1.

17 "Unsere Zeitschrift ... wird weiterausgebaut. Ihre deutsche Linie soll ganz unverkennbar hervortreten. Der Vorsatz unsere Gesellschaft, das deutsche Ideengut fruchtbar zu machen für das Leben der Gegenwart, soll noch entschiedener als bisher unser Schrifttum beherr-

nual meeting in October 1933 the DPG offered Hitler full cooperation in the "Ergründung und Vertiefung echter deutscher Weltanschauung ... im Zeichen der völkischen Selbstbesinnung" and in 1934 the DPG Vorstand (Exectutive Committee) announced with some satisfaction that "Vieles von dem, was wir erstrebt und für das wir gearbeitet, ist durch die nationale Revolution der Erfüllung näher gebracht."[18] There were many similar gestures of support and cooperation from other German philosophical organizations at the time, and many philosophers made public statements and signed petitions in support of the Hitler government. Over two dozen philosophers expressed their support for the new government by joining the Nazi Party in the first months of 1933.[19] Such support was of real value to the Nazis at a time when they were still trying to solidify their hold on power. This support was also of continuing value in that it provided the regime with a measure of intellectual respectability both at home and abroad. Then as now many people had no clear idea what philosophy was, but in Germany it was nevertheless widely respected as something serious and of real cultural importance. The popular view of philosophy in Germany can be seen from some of the popular definitions in use at the time. According to *Der Neue Brockhaus*, "die Philosophie umfaßt sowohl das Weltbild wie die Weltanschauung. ... Als Weltanschauung stellt die Philosophie erst den eigentlich tieferen Zusammenhang alles Wissens her und gibt dem tätigen, auf das Ganze des Daseins gerichteten Handeln, also bes. dem politischen Handeln, Richtung und Ziel."[20] According to *Meyers Lexikon*, "Philosophie ist der geistige Gesamtausdruck der Philosophie treibenden Persönlichkeit (und ihres tiefsten Erlebens) bes. auch nach ihrer rassisch-völkischen Beschaffenheit. ... Die Philosophie ist wesentlich schöpferische Äußerung des nordischen Geistes."[21] Philosophy was thus seen as something deep, essentially German, and generally supportive of the Nazi state – either by definition or by the actions of many philosophers and their organizations.[22] Generally speaking, philosophy made itself useful to the Nazis and it did so within parameters that were largely set within the profession.

It must be recognized that all university faculty in Germany were public employees, in many cases career civil servants, so appointments and career advancement required government approval. But for most philosophers in Germany after 1933 this was not a problem. As individuals, most German philoso-

---

schen. Dem zu liebe wird rein Fachliches zurückgestellt." *Mitteilungen der Deutschen Philosophischen Gesellschaft*, Nr. 10, April 1933, S. 2.

18 Sluga, S. 20.

19 For a list of names see Leaman, *Heidegger im Kontext*, S. 104. At least another 36 philosophers joined the Party in 1937 and in 1940.

20 *Der Neue Brockhaus*. Leipzig: F.A. Brockhaus 1938, Band 4, S. 542.

21 *Meyers Lexikon*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1940, Band 8, S. 1147.

22 Note that over 70 academic philosophers in Germany actually joined the Nazi Party and many who did not actually join the Party published political works that were clearly supportive of the government. All of this would have affected the German public perception of philosophy at the time. See Leaman, *Heidegger im Kontext*, S. 29–108.

phers welcomed the dismantling of the Weimar democracy, approved Nazi demands for the unification of all ethnic Germans in an expanded German Reich, and were impressed by what Hans-Georg Gadamer has described as Hitler's "geniale Erpressungspolitik".[23] Most philosophers were at least willing to tolerate domestic political repression and the forced removal of Jewish colleagues from the universities, who, it was believed, could use the international connections of so-called "Weltjudentum" to quickly arrange excellent positions abroad.[24] While several dozen philosophers were forced out of university positions and emigrated by the end of 1939, the overwhelming majority of philosophers kept their positions and continued their work without interruption. A number of these philosophers chose not to join any Nazi organization and some seem not to have been publicly supportive of Nazism. People such as Rudolf Zocher were able to continue their academic careers because they were considered to be apolitical, having never before been politically active.[25] A very few philosophers came into conflict with the regime and some of these people were involved in (or suspected of being involved in) opposition activities of various kinds. For example, Theodor Litt was attacked by the Leipzig Studentenschaft and in the Party newspaper, the *Völkischer Beobachter*, for openly criticizing Rosenberg's biological racism. Nazi students had been attacking Litt since 1933 and his case shows the potential professional risks to faculty from Nazi student organizations.[26] Litt resigned his professorship at Leipzig in 1937; in 1941 he was

---

[23] "'... die wirklichen Nazis hatten doch gar kein Interesse an uns', Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Dörte von Westernhagen", in: *Das Argument*, Nr. 182 (Juli/August 1990), S. 547.

[24] Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933.* (Frankfurt/M: Fischer, 1989), S. 10.

[25] A fascinating political classification of German philosophers apparently drafted by the SS security service (SD) for the Reich Education Ministry in 1943 includes the category "Indifferente Philosophen". See George Leaman and Gerd Simon, "Deutsche Philosophen aus der Sicht der Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS" in *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1992, S. 261–292. The professional impact of this report, if any, is not clear. While the SD characterized many of those listed as "Indifferente Philosophen" in somewhat hostile terms, it is likely that security agencies in all countries tend to view those they see as politically uncommitted as potential opponents, following the paranoid logic that you must be against us if you are not with us. It thus seems highly likely that such reports and political classifications have also been drafted at other times in other countries. Information in this document would have been gathered from many sources, including covert reports from informers and university colleagues working for the SD. Similar methods are certainly used in other countries including the US. See for example the letter from Prof. George P. Murdock (Yale University, Dept. of Anthropology) to J. Edgar Hoover (Director of the F.B.I.), January 1, 1949, in which he characterized the political views of members of the American Anthropological Association and named 12 colleagues he believed to be Communists. Quote in full by David H. Price in *Threatening Anthropology: McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists* (Duke University Ptess, 2004), pp. 71–75.

[26] For an example of student attacks on Litt see "Studenten greifen an! Prof. Litt ist kein Nationalsozialist" in *Leipziger Hochschul-Zeitung*, 17.12.1934, S. 1.

prohibited from any further public speaking in his home province of Saxony by the Gestapo. Yet he kept his pension and continued to publish in Germany until at least 1943. Eduard Spranger was falsely suspected by the Gestapo of being involved in the 20. July plot to kill Hitler in 1944 and was imprisoned for several weeks. Georg Burckhardt apparently held meetings of government opponents in his home after his retirement in 1939 and was arrested by the Gestapo. And one philosopher, the famous Kurt Huber (who had actually joined the Nazi Party in 1940) was executed in 1943 because of his contacts to the "Weiße Rose" student resistance group in Munich. There was some opposition to Nazism among philosophers who stayed in Germany and we have already seen that many philosophers openly rejected the biological racism of Alfred Rosenberg. But when one examines the entirety of academic philosophy in Germany during these years what stands out is the high degree of support for the Nazi regime and the creative diversity of the efforts to give it theoretical support. It should be noted that no philosophical doctrine was explicitly banned from the German universities during the Nazi years and that philosophical conviction was generally not an obstacle to career advancement.

In Austria the immediate impact on philosophy of the Nazi Anschluß or union with Germany in 1938 was not significant; in fact there was a remarkable degree of continuity. This was because most of the philosophers who would have been targeted by the Nazis for removal from Austrian universities, such as the Jewish and Socialist members of the Vienna Circle, had already been removed by the Austrian fascists who governed that country from 1934 to 1938. The intellectual and political climate in Austria in the years before the Nazi takeover was clearly evident after the murder of Moritz Schlick, who was shot on the steps of the University of Vienna in June 1936. The predominantly Catholic weekly *Schönere Zukunft* published this infamous comment after Schlick's murder:

> "Auf die philosophischen Lehrstühle der Wiener Universität im christlichen deutschen Österreich gehören christliche Philosophen ... Man hat in letzter Zeit wiederholt erklärt, daß die friedliche Lösung der Judenfrage in Österreich im Interesse der Juden selbst gelegen sei, da sonst eine gewaltsame Lösung derselben unvermeidlich sei. Hoffentlich beschleunigt der schreckliche Mordfall an der Wiener Universität eine wirklich befriedigende Lösung der Judenfrage."[27]

The continuities and discontinuities in Austrian philosophy during these years and after merit close study in their own right, but the experience of philosophers

---

[27] As quoted by Kurt R. Fischer in *Philosophie aus Wien* (Wien-Salzburg: Geyer-Edition, 1991), S. 151. See also Hans-Joachim Dahms, "The Emigration of the Vienna Circle" in: *Vertreibung der Vernunft: The Cultural Exodus from Austria* (Wien: Löcker Verlag, 1993), S. 70.

in Austria during the Nazi years (1938–1945) was quite similar to that of their German colleagues.[28]

So what does this mean for philosophy today? The first point to be made is that this history remained obscure for years after war because many German academics, including many philosophers, lied or were silent about their previous support for the Nazi regime or the extent of their professional work during this period. Such dishonesty and avoidance took many forms, and included outright lying about previous support for Hitler, cooperation with the Nazi government, or membership in the Party, as well as suppression of previously published work. Lying about one's past was a widespread practice and generally succeeded because for years it was almost impossible in Germany or Austria to get access to Nazi records or university files that could contradict emphatic personal statements. Moreover, it often did not occur to younger academics after the war to think that their senior colleagues might be lying or withholding information about their activities during the Nazi years. The suppression of previous publications was most easily achieved by selective omissions from professional bibliographies[29] and was facilitated by the wide-spread destruction in German libraries during the war. Most damaging to philosophical scholarship was the practice of making unacknowledged changes to post-war editions of previously published work. Post-war editions (even so-called "unveränderte Auflagen") of philosophical works published during the Nazi years were sometimes changed to accommodate the post-war political reality. For example, Arnold Gehlen carefully re-edited his major work *Der Mensch* (1940) before the publication of the first post-war edition in 1950, removing the positive references to National Socialism and Alfred Rosenberg that had been in the original. This was often a highly selective practice. Some of Gehlen's pre-1945 texts were in fact republished without any changes, while other works such as *Der Staat und die Philosophie* (1935) were not reprinted because there was no way of disguising their manifestly fascist character. This kind of unacknowledged tampering with the published record means that researchers need to be prepared to consult pre- and post-war philosophical bibliographies and library catalogs as first steps toward the construction of a complete overview of a philosopher's published work. The only way to determine whether and how a post-war edition of a text originally published during this time has been changed is to compare original and post-war editions of the same text, page by page, line by line and word for word. This has been confirmed to me by both Gadamer and Otto Friedrich Bollnow:

[28] George Leaman, "Die Universitätsphilosophen der »Ostmark«" in: *FORUM*, Nr. 481–484 (22.4.1994), pp. 25–32.

[29] Compare for example the publication listings for many philosophers in the 1931, 1935, 1940/41, 1950, 1954, and 1961 editions of *Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender*, the standard biographical reference work in Germany. The same phenomenon can be found in published bibliographies of all kinds.

"Es is richtig, daß manche Autoren ... später ihre Schriften leicht verändert, sozusagen entnazifiziert haben. ... Wer neugierig ist, konnte und kann ja durch Vergleichungen die Veränderungen feststellen. Da kommt es doch ganz darauf an, was da ausradiert worden ist, ob das formelle Anpassung war oder ernsthafte wissenschaftliche Verirrung, oder ob es auf die ganz üble Kategorie gehört."[30]

"Noch zu nachträglichen Veränderungen in nach dem Krieg erschienen Neuauflagen von Büchern deutscher Philosophen, in denen diese Spuren einer Anfälligkeit für nationalsozialistische Gedanken nachräglich getilgt haben: Diese gibt es. Das wäre in jedem einzelnen Fall durch Vergleich der Auflagen zu untersuchen.[31]

Certainly not every editorial change in a post-war edition is evidence of some opportunistic or politically motivated intent. The point is that contemporary readers must be aware that unacknowledged and sometimes politically motivated changes have been made in different editions of some philosophical works, and place themselves in a position to make informed interpretive judgements about such changes. This is particularly important for philosophers who rely on translations for access to German philosophical literature. If an altered post-war edition of a given work serves as the basis for a translation the result can be permanent distortion of the reception of that work. Information about an individual's past support for the Nazi regime can serve as a guide for closer scrutiny of the meaning and integrity of philosophical texts from this period.

The second point to be made is that the interpretation of philosophical texts from this period has sometimes been distorted by a lack of understanding of the historical and political context in which they were written. This is a longstanding problem in philosophy and has become more acute as philosophical work has become more highly specialized and narrowly focused. All too often the history of philosophy is read as a timeless discussion in which reason alone governs the direction of philosophical discourse. This is simply false and the careful examination of the development of German philosophy before, during, and after this period shows how professional philosophical activity can follow the political contours of contemporary historical events. While the history of philosophy cannot be reduced to a study of social and political detail, philosophical interpretation must include an awareness of the political and historical context in which such work is always situated. Without this perspective interpretative work is at best incomplete and at worst may simply repeat distortions of philosophical literature introduced by those with some unknown private agenda. This is a particular problem in the United States, where the cultural isolation of philosophical work is reinforced among philosophers by a general lack of knowl-

[30] Hans-Georg Gadamer, letter to the author, 2.5.1990.

[31] Otto Friedrich Bollnow, letter to the author, 30.9.1990.

edge of other languages.[32] Previous research has demonstrated that close readings of German philosophy texts written during the Nazi years can be enhanced by the study of government and administrative records not traditionally viewed as useful in the study of the philosophical record. Relevant discoveries have been made in German university personnel files; the records of national and regional education and culture ministries; files of Nazi organizations; and various records of police, military and intelligence agencies.[33] I believe such contextual research in philosophy can be fruitfully pursued in other countries and this insight may be one of the most lasting contributions of the work so far done in this area.

Finally, the careful study of German philosophy in this period shows the subtlety and sophistication with which support for the very worst socio-political objectives can be expressed in professional philosophical work. Philosophy, like anything else, can be pursued in a manner that causes great harm and reduces the extent of human freedom. This is not a new insight; the point here is that close, contextual readings of German philosophical texts from the Nazi years can help us recognize some of the more persuasive and thus potentially harmful forms of such work.[34] Historically informed readings of this kind can also show us that

---

32 This problem was recognized sixty years ago in a sadly forgotten report prepared for the American Philosophical Association's Committee on the Teaching of Philosophy. "Graduate study of the history of philosophy, to be professionally competent, should include at least some knowledge of the main problems and techniques of historical research, an intensive analysis of at least some major philosophical writings of the past, and an interpretation of these writings in their biographical, social, and cultural context. Philosophers tend to neglect this third factor – to ignore the personality of the writer and the social and cultural forces which influenced his thought. Such neglect leads to the discussion and appraisal of this or that philosophical idea or system solely in terms of earlier and later philosophical ideas and systems. Granted that our chief interest is the history of philosophy rather than history in general, a too restricted interest in philosophical ideas abstracted from their wider historical context precludes a proper understanding of these ideas and sets the entire philosophical enterprise in a false perspective. For every significant philosophy of the past has grown out of, and in its way reflected, earlier and contemporary social trends and cultural values, and can therefore be fully understood only against this background." See David Bowers and Theodore Greene, "Graduate Work in Philosophy" in: *Journal of Higher Education*, Vol. XVI (April 1945), pp. 178–179.

33 Materials relating to philosophical texts that I have found in such places include unpublished manuscripts, transcripts of philosophy lectures or radio addresses, transcripts of conference presentations, philosophical articles in German government publications, letters evaluating the meaning or significance of another's philosopher's work, hiring recommendations, publishing proposals, and research funding requests. Other materials that can also be relevant include political and professional evaluations from various sources, academic career histories, military service records, Nazi Party membership records and correspondence, membership questionnaires from various Nazi or German government agencies, and post-war records from Allied denazification proceedings.

34 Examples of highly suggestive studies include Teresa Orozco's, *Platonische Gewalt: Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit* (Hamburg: Argument Verlag, 1995) and Martha Zapata Galindo, *Triumph des Willens zur Macht: Zur Nietzsche Rezeption im NS-Staat* (Hamburg: Argument Verlag, 1995).

suppressed and why. Such work should include careful examination of the continuities in censorship practices in Germany and Austria before and after the war. This could begin at a bibliographic level with comparisons of lists of banned books produced by various governments, such as the Reichsschrifttumskammer's *Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums,*[37] the post-war Austrian *Liste der gesperrten Autoren und Bücher,*[38] and the Soviet *Liste der auszusondernden Literatur* (which was also used in other Allied zones of occupied Germany after the war).[39] A serious study of censorship should also include an examination of censorship practices in Germany, other European countries, and the former Soviet Union[40], as well as those of the Catholic Church. The Church published lists of banned books in its *Index Librorum Prohibitorum* for over four hundred years (1557–1966) and it condemned work by Giordano Bruno, Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Locke, Montesquieu, Voltaire, Hume, Kant, and Rousseau. The impact of this practice on the history of philosophy needs to be more clearly understood, particularly in countries that have both strong historical ties to the Catholic Church and an experience with fascism.[41] The entire subject of publishing censorship and its various practices in Germany and elsewhere needs to be more thoroughly studied.

I want to conclude by suggesting how this research into the development of philosophy in Nazi Germany might help us develop a more complete understanding of the history of philosophy in the United States. Close examination at professional philosophy in Germany and Austria has revealed a number of practices that have certainly occurred in other countries: the subtle use of philosophical work to legitimate state power; the politically motivated editing or suppression of philosophical texts; the covert denunciation of colleagues to political authorities or security agencies; and widespread lying about all of this after the fact. These practices were obviously intended to further personal political objectives and advance or protect individual careers and reputations. But in many

---

37 Reichsschrifttumskammer (Hrsg.), *Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums*, Stand vom 10.1935,6.1936, 12.1938, 1939, 1940, 1941.

38 Bundesministerium für Unterricht (Hrsg.), *Liste der gesperrten Bücher: Maßgeblich für Buchhandel und Büchereien,* Jänner 1946.

39 Deutsche Verwaltung für Volksbildung, SBZ, (Hrsg.), *Liste der auszusondernden Literatur* 1946; 1. Nachtrag 1947; 2. Nachtrag 1948; 3. Nachtrag, 1952. The 1952 edition was published by the DDR Ministerium für Volksbildung. On the use of the early editions of this work in other occupation zones in post-war Germany see Edward C. Breitenkamp, *The U.S. Information Control Division and Its Effect on German Publishers and Writers 1945–1949* (Grand Forks, North Dakota: private printing, 1953), p. 11–12.

40 On Soviet censorship practices from the period 1917–1929 see Arlen Viktorovich Blium, "Forbidden Topics: Early Soviet Censorship Directives" in: *Book History*, Volume 1, 1998, pp. 268–282 (translated and introduced by Donna M. Farina).

41 The impact in France seems particularly interesting since the Church also banned work by Honoré de Balzac, Denis Diderot, Gustave Flaubert, Victor Hugo, and Émile Zola. See *Index Librorum Prohibitorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMXXXVIII (1938).

history of philosophy. The success of such historical research in German philosophy suggests that similar work in the United States would be well worth the effort.

Christian Krijnen

Entstellter Kantianismus? Zum Problem der Konkretisierung des Guten in Bruno Bauchs Ethik

I.

Thema der vorliegenden Abhandlung ist das Verhältnis von *philosophischer Begründung und Kulturkritik*. Mich interessiert primär, inwiefern eine Philosophie prinzipientheoretisch gesehen (sozusagen von der ‚Innenperspektive' her) zu fundierter Kulturkritik fähig ist. Näherhin geht es um den Neukantianismus. In seinem Werk *Grundzüge der Ethik* (1935)[1] bietet der Neukantianer Bruno Bauch einen interessanten Versuch, die *Situiertheit* des Subjekts in die praktische Philosophie zu integrieren. Es stellt sich die Frage: Geht Bauchs Integration der *Bedingtheit* des Subjekts auf Kosten der *unbedingten* Geltung praktischer Prinzipien und werden Bauchs Ethik dadurch die *Kriterien* für eine fundierte Kulturkritik genommen: wird Bauchs Abgleiten in eine nazistische Position geradezu ermöglicht? Diese Frage artikuliert das sachliche Problem, das vor dem biographischen Hintergrund Bauchs – zweifelsohne ein „NS-Sympathisant"[2] – besonders brisant ist.

Die gestellte Frage ist aber auch im weiteren Sinne relevant; denn das Verhältnis des *Neukantianismus* zum Nationalsozialismus ist durchaus ambivalent: Der Neukantianismus war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein eine einflußreiche, um die Jahrhundertwende sogar die diskursbestimmende philosophische Strömung in Deutschland. Zu ihm bzw. seinem weiteren Kreis gehörten Philosophen wie E. Cassirer, J. Cohn, R. Hönigswald, S. Marck, H. Levy oder A. Liebert – Juden also, die von den Nazis drangsaliert und vertrieben wurden. Ein anderer Teil von Neukantianern bzw. sich in ihrem Umfeld Bewegenden wird verdächtigt, dem Nazismus in irgendeiner Form nahe zu stehen: dies gilt etwa für H. Rickert, W. Cramer, A. Faust oder eben B. Bauch. Setzt man voraus, daß es sich beim NS-Staat um ein Regime handelt, das die Würde des Menschen mit Füßen tritt, dann fragt sich, ob diese Nähe *philosophisch* bedingt ist. In Anbetracht des Kantischen Hin-

1 Im folgenden abgekürzt als *Ethik*. Belege im Haupttext beziehen sich ausschließlich auf Bauch.
2 So u.a. bei Tilitzki 2002, 1048.

tergrunds der Neukantianer wäre letzteres freilich nur unter gravierender Entstellung Kant'scher Positionen möglich.[3]

Freilich kann eine sachgemäße Einschätzung der ‚philosophischen Nähe' einer Philosophie zu einem politischen System nicht darin bestehen, aus der politischen Stellung eines Philosophen auf die Ermöglichung dieser Stellung durch die *Philosophie* des betreffenden Philosophen zu schließen. Das Begründungsverhältnis von Philosophie und Wirklichkeit ist nicht nur komplexer – die Glieder des Verhältnisses verhalten sich genau umgekehrt zueinander: wie die Geltung eines Prinzips nicht aus realen Umständen erklärbar ist, sondern vielmehr diesen Umständen und deren Bewertung zugrundeliegt, so macht sich die ‚philosophische Nähe' einer Philosophie zu einem politischen System zunächst und vor allem an den Grundlagen dieser Philosophie fest. Davon zu unterscheiden und für die ‚philosophische Nähe' nur mittelbar relevant ist sodann die Ausgestaltung dieses Grundlegenden zum Theoriegebäude, das die betreffende Philosophie als solche ist. Die eventuelle ge- oder mißlungene Anwendung philosophischer Einsichten auf die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse durch den Philosophen (oder die Anhänger seiner Philosophie) indes ist für die Bewertung des Sachgehalts einer Philosophie in der Regel kaum von Bedeutung.

II.

Bevor nun auf Bauch eingegangen wird, ist es sinnvoll, zunächst das Verhältnis von philosophischer Begründung und Kulturkritik bei einem anderen südwestdeutschen Neukantianer zu erörtern, und zwar bei einem der Schulhäupter: bei Heinrich *Rickert*.[4] Bei Rickert zeigt sich eine Unausgeglichenheit in puncto philosophischer Kulturkritik, die nicht zuletzt mit der Relevanz der kulturellen Situation für eine Prinzipientheorie zusammenhängt.[5] Obwohl Rickert seinem transzendentalphilosophischen Ansatz gemäß über einen Prinzipienbegriff verfügt, der an der intrinsischen Bezogenheit von Prinzip und Konkretum festhält, ist Rickert hinsichtlich der Möglichkeit theoretischer Begründung von atheoretischen Geltungen nicht zu einer hinreichenden Bestimmtheit gelangt.

Gewiß, Rickert überwindet durch seine Lehre von der Heterothesis eine formalistische Auffassung von Prinzipien; dennoch kommt durch die Hintertreppe nolens volens wieder ein *Formalismus* hinein: Die Beziehung zwischen dem *persönlichen* Entwurf der Werte von immer historisch situierten Subjekten zu den absolut geltenden und somit *allgemeinverbindlichen* Werten bleibt opak: Rickert schafft keinen befriedigenden Ausgleich, der am positiven Aufeinander-

3 Was das Weiterbetreiben der *Kant-Studien* im Dritten Reich freilich nicht gehindert hat. Vgl. Leaman/Simon (1994) zu den Kant-Studien im Dritten Reich.

4 Vgl. zum folgenden ausführlich: Krijnen 2004a.

5 Vgl. zu dieser Relevanz auch in Auseinandersetzung mit Hegel: Krijnen 2006, 4.3.

bezogensein von unbedingt geltendem Wert bzw. unbedingt geltendem Wertsystem und konkretem (persönlichem) Wertentwurf festhält:

Zum einen baut Rickert einen Gegensatz auf zwischen den ‚allgemeinen Begriffen', mit denen die Philosophie arbeitet, und dem konkreten, durchweg besonderen Leben der Menschen. Er betont die Endlichkeit des Subjekts so stark, daß dessen Beziehung auf die absolut geltenden Werte als normierende Instanzen für all sein Tun und Lassen untergeht; dadurch erscheinen die von der Philosophie bestimmten Werte als ‚bloß' formal.

Zum anderen kehrt Rickert jedoch ebenfalls die Prinzipiationsfunktion des Prinzips hervor: Wir seien nicht nur historisch situiert, sondern blieben nicht weniger an die Prinzipien für jedes sinnvolle Leisten in der Kultur „gebunden", bilden diese doch den Rahmen, innerhalb dessen sich alles Leisten des Subjekts vollziehe. Gegen den sog. ‚ethischen Individualismus' unterstreicht Rickert geradezu, daß die für „jedes denkbare sittliche Leben geltenden formalen Normen" weder die historische Situiertheit des Subjekts vernichten noch die Individualität der Erfüllung ausschließen, sondern daß die Werte *konkretisiert* werden müssen.[6] – Kurz: Das konkrete (theoretische wie atheoretische) Leben wird begriffen als Konkretion der Werte, als Realisierung des unbedingt Gesollten durch das konkrete Subjekt unter verendlichenden Bedingungen; deshalb liegt die Vernünftigkeit konkreten Leistens keineswegs in den sog. ‚Forderungen des Tages' – sondern in der Beziehung des Konkretums zum Prinzip.

III.

Damit zu Bauch – dem vielleicht besten Kant-Kenner des Neukantianismus.[7] Bauch wird regelmäßig verdächtigt, in eine ‚völkische Position'[8] abgeglitten und ‚anti-demokratischen und nationalistischen Tendenzen'[9] verfallen zu sein, ja: mit dem NS-Regime zu sympathisieren, auch wenn man Bauchs Begeisterung für den „wunderbaren nationalen Umschwung und Aufschwung [...], in dem das deutsche Volk zu sich selbst gefunden und zur Nation zu werden begonnen hat" (1934, 52), bisweilen deutet als Ausdruck „jener sattsam bekannten Peripetie eines im Grunde apolitischen Konservatismus, der das Politische auf die Kategorie ‚Ordnung' reduziert".[10]

Jedenfalls hatte Bauch schon früh durch antisemitische Aussagen auf sich aufmerksam gemacht.[11] 1916 führten sie zu einem Eklat in der Geschäftsführung

6 Rickert 1929, 711f.
7 Vgl. zur Kant-Deutung des Neukantianismus neuerdings: Heinz/Krijnen [Hrsg.] 2006.
8 Vgl. Ollig 1979, 80f.; Wolandt 1967, 330.
9 Vgl. Löwisch 1986, 175ff.; Zeidler 1995, 28.
10 So etwa Zeidler 1995, 180.
11 Vgl. dazu etwa die Hinweise Zeidlers (1995, 28f. mit 180f.).

vor.[23] Die Frage ist: Vermag Bauchs kategorischer Imperativ das immer situierte Agieren des Subjekts – wie bei Kant – *unbedingt* zu verpflichten oder wird das ‚Leben' über die Vernunft gestellt? Bahnt Bauch sich mit seiner Kritik an Kants Lehre von den Imperativen prinzipientheoretisch den Weg zu einer Auflösung streng verbindlicher praktischer Geltung zugunsten einer zeitgeschichtlichen Einbettung?[24]

[2] Bauch gehört weder zu den Philosophen, die sich als geistige „Führer der Bewegung" verstanden (wie etwa Heidegger oder Schmitt), noch zu denen, die in den NS-Wissenschaftsorganisationen Macht und Einfluß gewannen (wie Bäumler, Krieck oder Weinhandl). Da Bauch jedoch durchaus ein Nazi-Sympathisant war, gilt es zu klären, was es mit seinem sogenannten Fortgang über Kant hinaus auf sich hat: Liegt in seiner Um- und Weiterbildung Kant'scher Theoreme der Ansatzpunkt für seine politischen Affinitäten?

Für Bauchs Modifikationen der Lehre Kants sind, was die *sachlichen* Gesichtspunkte betrifft, vier Aspekte entscheidend:

Erstens lehnt Bauch (wie viele andere) Kants Lehre vom *kategorischen Imperativ* als zu *eng* ab. Bauch folgt in diesem Punkt Schiller und diagnostiziert eine „einseitige moralische Schätzung des Menschen" (1935, 3 u. ö.). Dagegen will Bauch den Menschen „nach der Gesamtheit der an ihn anzulegenden Schätzungsmöglichkeiten" beurteilen, nach der „Totalität des Charakters" (3). Diese wird geschätzt und beurteilt nach Maßstäben, die dieser Schätzung und Beurteilung notwendig zugrunde liegen, und die der dem südwestdeutschen Neukantianismus verpflichtete Bauch ‚Werte' nennt. Auch wenn die Ethik in enger Beziehung zur Moral stehe, beziehe sie sich jedoch nicht nur auf den *moralischen* Charakter, sondern auf dessen *Totalität*. Während die Ethik Bauch zufolge das *prattein*, das Handeln in seinem ganzen Umfang berücksichtigt, enge Kant entgegen der Intention seines Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft die Ethik auf das *Wollen* – auch für Bauch zweifelsohne das „Zentrum" des ganzen Handelns (6) – ein.

Zweitens stelle Kant das Verhältnis von *Aufgabe und Erfüllung* der Aufgabe im sittlichen Handeln nicht befriedigend dar. Die Aufgabe ist bei Kant zwar subjektunabhängig, aber daß und wie die Aufgabe Erfüllung finde, bleibe unklar: sie sei bloß ‚*unendliche*', ‚*ewige*' Aufgabe, ohne daß deutlich würde, wie daraus „konkrete zeitliche Aufgaben" erwüchsen, die wiederum Erfüllungen jener Aufgabe seien. Dadurch drohe die unendliche oder ewige Aufgabe zu einer bloßen *Abstraktion* zu verkümmern: Bauch zufolge muß sie eingehen können ins Handeln, im Zeitlichen in bestimmter Form zur Darstellung kommen (1935, 67).

23 Strasser (1967, 41) sieht zu Recht das „grundlegend Neue" der *Ethik* Bauchs in dessen Lehre vom hypothetischen Imperativ.

24 Vgl. den Beitrag von Marion Heinz in diesem Band bezüglich einer Position – der Heideggerschen –, die an jener strengen Verbindlichkeit nicht festhalten zu vermag (vgl. zu Heideggers mangelndem Verständnis von und für Normativität auch: Krijnen 2004b).

Bauch will gerade diese *Erfüllungsmöglichkeit* der Aufgabe aufhellen, vor allem will er klären, wie aus der ‚ewigen' Aufgabe „konkrete zeitliche Aufgaben" erwachsen.

Drittens: Bauchs Aufhellung der Erfüllungsmöglichkeit führt zunächst einmal dazu, die Aufgabe nicht generell bloß in der Weise des *Imperativs*, also des Gebots zu fassen (1935, 68ff.). Kants imperativistische Fassung ist Bauch bekanntlich zu eng. Die Aufgabe sei zwar der Wert in seiner Subjektbezogenheit, jedoch nicht alle Werte ließen sich gebieten: für Bauch gibt es Wertansprüche, die keinen Gebotscharakter tragen. Entsprechend will Bauch das *prattein* nicht bloß auf gebietbare Handlungen restringieren, sondern vielmehr auf sittliches Verhalten im weiten Sinne ausdehnen.

Viertens liegt in der Objektivität des Wertes als *Aufgabe* zugleich die Forderung der *Erfüllung* der Aufgabe. Die Forderung selbst ist für Bauch gewissermaßen die Brücke zwischen Aufgabe und Erfüllung. Bauch unterstreicht dabei, daß es einen Unterscheid gibt zwischen der allgemeinen Geltung eines Werts im Sinne des Anspruchs auf allgemeine *Anerkennung* einerseits und der allgemeinen Geltung im Sinne des Anspruchs auf allgemeine *Darstellung* (wie man sagen könnte: Verwirklichung) von allen Subjekten allen Subjekten gegenüber (1935, 69ff.). Aufgabe und Darstellung, Geltung und Verwirklichung treten also auseinander. Das ethische Prinzip qua ethische Gesetzlichkeit bezieht sich auf das Handeln im weitesten Sinne: auf „das Ganze der Haltung". Die *Subjektunabhängigkeit* der Geltung des ethischen Prinzips qualifiziert es als *Wert;* die *Subjektbezogenheit* des Werts im Sollen qualifiziert den Wert als *Aufgabe* (77). Das Sollen setzt so zwar den ethischen Wert in Beziehung zum Subjekt; das *prattein*, das Praktische ist jedoch nicht nur – wie bei Kant – das was wir ‚tun' oder ‚machen' können; Bauch erweitert es auf „das Ganze der Haltung" des ethischen Subjekts der ethischen Wertgesetzgebung gegenüber: es geht ihm um die geforderte „Darstellung" der Werte (81).

[3] Bauch verfällt in seiner Kant-Kritik freilich nicht dem *Formalismus-Vorwurf*, den Scheler unter Berufung auf Nietzsche und Husserl Kant gegenüber erhebt und populär gemacht hat. Während Schelers Kritik an Kant selbst formalistisch ist und den Unterschied von transzendental und a priori verkennt,[25] weiß Bauch nur zu gut, daß Kants Ethik keine bloß formale ist. Vielmehr kommt es Kant in seinem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft darauf an, das Prinzip zu ermitteln, das auf jede Lage des konkreten Lebens Anwendung finden kann. Die Philosophie bewegt sich nicht in abstrakten Allgemeinheiten. Wie auch Cassirer hat Bauch sich nicht zuletzt um ein funktionales Verständnis von Prinzipien sehr verdient gemacht.[26] Der Gedanke der abstrakten Allgemeinheit ist ihm geradezu

25 Vgl. dazu Krijnen 2000.

26 Vgl. zu Bauchs ‚Funktionsbegriff' etwa 1914, 319ff.; 1923a, 181ff.; 1926, 131ff. – Auch bei Cassirer spielt der Funktionsbegriff eine prominente Rolle. Er fungiert zunächst sogar als Titelbegriff (1910); später formt Cassirer ihn zum Symbolbegriff um (1994).

selbst eine bloß leere Abstraktion, oder wie es in seiner *Ethik* heißt: echte und wahre Allgemeinheit kann gar nicht ohne Beziehung auf das Konkrete sein, ist es doch grundlegend für dieses (1935, IV). Ganz generell gibt es für Bauch keine schlechthinnige Abgelöstheit des allgemeinen Prinzips von einer konkreten Situation: jenes ist in seiner Geltung unabhängig von diesem – das Konkrete indes in seinem Bestand abhängig vom allgemeinen Prinzip (61 u. ö.).

Entsprechend steht auch der ethische Wert trotz seiner Allgemeinheit nicht in abstrakter Jenseitigkeit über den konkreten und individuellen Lagen des Lebens, sondern geht notwendig in das Leben ein: das Leben ist nach ihm zu gestalten (1935, 12f.). Die Geltung des Wertes ist vom individuellen und konkreten Leben unabhängig, besteht jedoch nur für das Leben, kann für dieses nur Geltung haben, weil es von ihm unabhängig ist (12, 16f., 57). Darin besteht sein allgemeiner oder prinzipieller Charakter: Prinzipien sind auch Bauch zufolge nicht bloß formal, sondern „inhaltslogisch" von Art (56). Bei all seiner Subjektbezogenheit hat ein echtes Prinzip ebenso übersubjektive, objektive Geltung wie von dieser objektiven Geltung der Inhalt nicht zu trennen ist (90).

[4] Daher operiert Bauch nicht – wie die *Lebensphilosophen* – mit einem abstrakten Lebensbegriff, sondern sieht, daß in konkreten Lebensphänomenen Sinn gegenwärtig ist (1935, 15f.). Er löst also nicht alle strenge Verbindlichkeit zugunsten der individuellen, immer zeitlich bestimmten Situation auf, mag auch das Sollen oder Gebotene so wandelbar scheinen wie das Leben selbst. Während etwa ein Lebensphilosoph wie Simmel zwar versucht,[27] die ethische Eigenständigkeit des Individuums zu sichern und zugleich an einem verbindlichen Sollen festzuhalten, erklärt er anders als Bauch das allgemeine Gesetz, das Kants kategorischer Imperativ ausdrückt, für unfähig, das Phänomen der Ethik zu erfassen: das Handeln des Individuums sei nur seinem individuellen Gesetz, d.h. seinem ganz individuellen Ethos, unterworfen; und dieses sei nichts als ein Aspekt des sich wandelnden Lebens selbst, eine ‚Form des Lebens' (wie auch Spranger sagen würde).

Indes will auch Bauch der *Individualität* zu ihrem Recht verhelfen; er sieht hier – wie die Lebensphilosophen – Korrekturbedarf an Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Bauch hält jedoch am guten Sinn des kategorischen Imperativs fest, gibt ihn also nicht auf: Das Sollen entsteht bei ihm nicht aus dem Leben selbst, sondern er sieht, das es für das Leben *gilt*, *Gestaltungsprinzip* des Lebens und nicht von diesem selbst sanktioniert ist: das Leben ist selbst der Rechtsfrage zu unterwerfen, mitnichten ein zureichender Legitimationsgrund menschlichen Agierens. Das bloße Festhalten an der Individualität von Leistungen läuft vielmehr auf einen unbegründeten und unbegründbaren Relativismus

27 Vgl. Simmels wirkungsmächtige Rede vom ‚individuellen Gesetz' (Simmel 1918). Simmel hat sich exemplarisch und wirkungsmächtig für die Individualität des Ethos eingesetzt. Sie spielt dann etwa auch für Scheler (1966), N. Hartmann (1926) oder Sartre (1946) eine wichtige Rolle.

der Forderung ist von Möglichkeiten, Fähigkeiten und Kräften des Subjekts abhängig.

Diese Gebundenheit an gewisse subjektive Bedingungen (‚wenn a gewollt wird, dann muß b gewollt werden') drückt der Terminus ‚hypothetischer Imperativ' bei Kant aus. Anders bei Bauch: Bei Bauch meint hypothetische Geltung keineswegs bloß *bedingte* Geltung: die Verwirklichungsforderung ist gar keine bedingte, keine, die ins Belieben des Subjekts gestellt wäre (‚wenn a ...'). Das Hypothetische betrifft nicht den Forderungs*gehalt* – sondern dessen Darstellung oder *Verwirklichung*. Der Forderungsgehalt ist *objektiv, unbedingt*, die Pflicht ist der Forderungsgehalt in seiner Subjektbezogenheit, die Darstellung die Hineinbildung eines Wertinhalts in die Wirklichkeit durch das Wirken des Subjekts (1935, 129f.). Die Kräfte und Fähigkeiten des Ausführenden machen dabei das subjektive Moment aus.

Die Wirkensforderung richtet sich somit an das Subjekt insofern es individuell ist, bezieht diese *individuellen* Anlagen jedoch auf einen *allgemeinen* Wert. Folglich wird die individuelle Eigenart in den Dienst der *Kultur* gestellt. So erhält das konkrete Subjekt überindividuelle Bedeutung: jeder leistet im allgemeinen Wert-Leben was er nach seinen Kräften kann – dies ist der Sinn der Bauch'schen Wirkensforderung. Es überrascht daher nicht, daß Bauch sie entsprechend als „Kulturimperativ" bezeichnet (1935, 130, 132, 135).

VI.

Was ergibt sich aus dieser Skizze von Bauchs Ethik für die aufgeworfene Forschungsfrage?

Bauch stellt durch den hypothetischen Imperativ eine Verbindung her zwischen

- der Willensforderung samt deren Zentralwert ‚Autonomie'
- und einem Wert, der selbst zwar nicht ethisch zu sein braucht, jedoch durch diese Verbindung ethische Bedeutung erhält.

Wie auch immer diese Verbindung beider Werte im einzelnen aussieht: die Wirkensforderung als *ethisches* Gesetz stellt stets eine Beziehung zum Wert der *Autonomie* her (1935, 131). Die konkrete Wirkenssituation bekommt durch den objektiven Wertbezug also überindividuelle Bedeutung. Die Wirkensforderung umfaßt anders als die Willensforderung den gesamten Bereich sekundärer Inhalte, also inhaltlich bestimmter Pflichten (133). Gewiß, Kants Autonomieprinzip (kategorischer Imperativ) ist keineswegs inhaltslos, verbindet es sich doch als Regel des Handelns notwendig mit bestimmten Inhalten der Willkür von Individuen. Im Vergleich zu Bauchs Lehre vom hypothetischen Imperativ muß Kants Autonomieprinzip dennoch als formal charakterisiert werden, da bei Bauch das

- die Geltung der Werte qua Werte als unabhängig von allem „Volkstum" ausweist, ihre Geltung ist ihm vielmehr dieselbe für *alle* Völker (1923a, 526, vgl. 527);
- die Idee des *Rechts* nicht nur auf der der *Pflicht* gründet, sondern wie bei Kant die Idee des Rechts für die Idee des *Staates* bestimmend wird (1935, 214);
- *Recht* stets vor *Macht* setzt, weil nur so Macht gerechtfertigte Macht sei (1935, 219);
- aller Kultur zwar ein *nationales* Gepräge zubilligt, den Sinn und die Bedeutung der Kultur jedoch als von *übernationaler* Geltung einschätzt (1935, 223);
- sich mit aller Vehemenz gegen einen *Pragmatismus* stellt, der kulturelle Leistungen nur als Funktion von Nutzen, bloß subjektiver Zwecksetzung faßt, statt als Realisierung unbedingt geltender, überindividueller, von unserer Zwecksetzung unabhängiger Werte (vgl. etwa 1935, 300ff.);
- unter Berufung auf Kant den Menschen so als *Person* faßt, daß dieser niemals bloß als *Mittel* behandelt werden dürfe, *Menschenhandel* und *Sklaverei* als evidentermaßen „menschenunwürdig" ausmacht und die *Menschenwürde* mit dem Personalcharakter des Menschen verbindet (1935, 307f.), wobei Bauch auch den Verbrecher nicht als eine Sache, sondern als eine *Person* denkt und fordert, eine Person als Person zu behandeln und zu achten (174).

In Anbetracht des Ausgangsproblems dokumentiert all dies, daß Bauch sich aufgrund seiner Ethik von allem Engagement für den Nationalsozialismus hätte fernhalten müssen. Jedenfalls bieten die *Grundlagen* seiner Ethik (anders als deren Ausgestaltung) dafür keine Handhabe.

Abschließend noch eine allgemeine Bemerkung zur *Kulturkritik:* Gerade Bauch weiß, daß das subjektive Handeln nicht bloß, weil es als gültig angesehen wird, dies auch ist. Geltung ist unabhängig von ihrer faktischen Anerkennung durch reale Subjekte: sie ist objektiv. Das faktische Bestehen von Anerkennungsverhältnissen fällt also nicht zusammen mit ihrem Zurechtbestehen. Man könnte daraus die notwendige Offenheit faktisch geltender oder ‚positiver' Moral- und Rechtsordnungen verstehen und legitimieren: Obwohl ‚Moral und Sitte' bzw. positive Rechtsordnungen im Sinne eines faktisch existierenden normativen Grundrahmens weitgehend der Willkür des Einzelnen entzogen sind, sind sie im wesentlichen *Konkretisierungen,* Realisierungen *unbedingt* geltender Werte: so sind sie konkrete, historisch gewordene Kulturgestalten. In diesen Kulturgestalten geht die objektive Geltung eine Verbindung ein mit vielerlei empirischen Faktoren; sie wird dadurch selbst wirklich, Bestandteil der realen oder empirischen Welt, wie wir oben am Beispiel von Bauchs Ethik gesehen haben. Wie es bei Bauch heißt, erhebt jede ethische Wertgestaltung immer Anspruch auf allgemeine Bedeutung bzw. Geltung, ist also nicht bloß Laune und Willkür, wenn auch die Darstellung immer individuell und konkret ist; die allgemeine Bedeutung als solche ist in ihrer Geltung vom individuellen und konkreten Leben unabhängig: sie besteht nur *für* das Leben, und kann für dieses nur Geltung haben,

weil sie von ihm unabhängig ist (1935, 12, 16f.). Nur in derartigen konkreten, gewordenen, von mannigfachen realen Faktoren bedingten und sich verändernden Gestalten, die gemeinhin als das bekannt sind, was wir *Kultur* und Geschichte nennen, lassen sich Werte realisieren. Als konkrete Gestalt etwa des ethischen Prinzips eignet der Konkretion qua Komplexion von Bedingtheit und Unbedingtheit jedoch immer nur eine proportionale und eben keine schlechthin unbedingte Gültigkeit. Die ethische Konkretion, als die durch die Tradition verbürgte ‚provisorische Moral' (Descartes), die sie ist, kann dem Prinzip des Ethischen mehr oder minder genügen. Deshalb dürfen sich konkrete Moral- und Rechtssysteme der Kritik ebensowenig prinzipiell verschließen, wie sich unbegründet jedwedem modischen Aktualisierungsbedürfnis anheimgeben.

Literaturverzeichnis

Bauch, B. (1914), Über den Begriff des Naturgesetzes, in: Kant-Studien, 19 (1914), 303–337.
Bauch, B. (1923a), Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig.
Bauch, B. (1923b), Immanuel Kant, 3. Aufl., Berlin/Leipzig.
Bauch, B. (1926), Die Idee, Leipzig.
Bauch, B. (1934), Wert und Zweck, in: Blätter für Deutsche Philosophie, 8 (1934), 39–59.
Bauch, B. (1935), Grundzüge der Ethik, Stuttgart.
Cassirer, E. (1910), Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnistheorie, 4. Aufl. (Nachdr. d. 1. Aufl.), Darmstadt 1976.
Cassirer, E. (1994), Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bd., Darmstadt.
Hartmann, N. (1926), Ethik, Berlin/Leipzig.
Heinz, M./Krijnen, Ch. [Hrsg.] (2006), Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?, Würzburg, im Erscheinen.
Holzhey, H. (1986), Cohen und Natorp. Bd. 2, Der Marburger Neukantianismus in Quellen, Basel-Stuttgart.
Kant, I. (AA), Kants gesammelte Schriften, Bd. I–XXVI (zitiert nach Band und Seite), hrsg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910ff.
Keller, E. (1928), Bruno Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens, Langensalza.
Keller, E. (1934), Bruno Bauch als Wegbereiter des nationalsozialistischen Denkens, in: Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 62--66.
Keller, E. (1935), Die Philosophie Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung, Stuttgart.
Krijnen, Ch. (2000), Der ‚Formalismus' in der materialen Wertethik Max Schelers, in: Ch. Bermes/W. Henckmann/H. Leonardy [Hrsg.], Person und

Wert. Schelers ‚Formalismus‘ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/B., 120–138.

Krijnen, Ch. (2001a), Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg.

Krijnen, Ch. (2001b), Fehlt die konkrete Subjektivität im Neukantianismus? Zur systematischen Bedeutung von H. Rickerts ‚Zwei Wege der Erkenntnistheorie‘, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 55 (2001), 409–430.

Krijnen, Ch. (2004a), Philosophische Begründung und Kulturkritik bei Heinrich Rickert, in: Dialektik, 2004.1, 143–156.

Krijnen, Ch. (2004b), Fundamentalontologische oder geltungsfunktionale Bestimmung von Sinn und Wert? Heidegger und der Neukantianismus, in: P.-U. Merz-Benz/U. Renz [Hrsg.], Ethik oder Ästhetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie, Würzburg, 87–114.

Krijnen, Ch. (2006), Philosophie als System. Prinzipientheoretische Studien zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie, in Vorbereitung.

Leaman, G./Simon, G. (1994), Die Kant-Studien im Dritten Reich, 85 (1994), 41–65.

Löwisch, J. (1986), Die Einschätzung der ‚sozialen Verbände‘ – Volk, Nation, Genossenschaft, Kulturgemeinschaft – in der Abfolge von Jonas Cohn über Paul Natorp zu Bruno Bauch, in: Pädagogische Rundschau, 40 (1986), 175–192.

Ollig, H.-L. (1979), Der Neukantianismus, Stuttgart.

Rickert, H. (1929), Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 6. verb. Aufl., Tübingen.

Sartre, J.-P (1946), L'existentialisme est un humanisme, Paris.

Scheler, M. (1966), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, in: Gesammelte Werke, Bd. 2, hrsg. v. M. Scheler, 5. durchgeseh. Aufl., Bern/München.

Schlotter, S. (2004), Die Totalität der Kultur. Philosophisches Denken und politisches Denken bei Bruno Bauch, Würzburg.

Schmidt, R. (1939), Das Judentum in der Philosophie, in: Th. Fritsch [Hrsg.], Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes, 45. Aufl., Leipzig, 391–401.

Simmel, G. (1918), Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig.

Strasser, J. (1967), Die Bedeutung des hypothetischen Imperativs in der Ethik B. Bauchs, Bonn.

Tilitzki, Ch. (2002), Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bd., Berlin.

Wagner, H. (1994), Kants Konzept von hypothetischen Imperative, in: Kant-Studien, 85 (1995), 78–84.
Wolandt, G. (1967), Geltungsgedanke und Kulturphilosophie, in: W. Arnold/H. Zeltner [Hrsg.], Tradition und Kritik (FS R. Zocher), Stuttgart-Bad Cannstatt, 299–330.
Zeidler, K.-W. (1995), Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels, Bonn.

Marion Heinz

Politisierung der Philosophie: Heideggers Vorlesung „Welt, Endlichkeit, Einsamkeit" (WS 1929/30)[1]

Dass Heideggers Einsatz für den Nationalsozialismus mit seinem Denken zu tun hat, dürfte inzwischen weitgehend unstrittig sein. Löwith folgend wird zumeist auf „Sein und Zeit", genauer auf die Konzeption von Geschichtlichkeit und Volk sowie das blinden Dezisionismus demonstrierende Existenzial der Entschlossenheit als Anschlussstellen verwiesen.[2] Die weitere an diese Philosopheme anschließende Entwicklung von Heideggers Philosophie ist noch nicht hinreichend präzise aufgearbeitet, um die Etappen in der Herausbildung einer denkerischen Basis für das NS-Engagement klar nachvollziehen zu können.[3] Dass es aber bestimmter über „Sein und Zeit" hinausgehender Voraussetzungen bedurfte, „damit es im weitesten Sinne zu ‚so etwas' wie Heideggers Rektorat kommen" konnte, und dass diese Voraussetzungen nicht schon mit der Philosophie von „Sein und Zeit" gegeben waren, stellt überzeugend Thomä heraus: „Es muß ein Konzept zur Verfügung stehen für den Übergang von der Theorie zur Praxis, den Heidegger 1933 vollzieht. Diese Voraussetzung wäre nur dann nicht erfor-

---

1 M. Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. In: ders.: Gesamtausgabe Bd. 29/30, II. Abt.: Vorlesungen 1923–1944. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Frkf./M. 1983 (im folg. zitiert als GA 29/30).

2 Zu den verschiedenen Positionen der Forschung in Hinsicht auf das Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus" vgl. den prägnanten Überblick von Thomä in: D. Thomä (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart / Weimar 2003, S. 159ff.

3 D. Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976. Frkf./M. 1990; neuerdings: E. Faye: Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933–1935. Paris 2005; Th. Kisiel: In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political. In: Heidegger and Practical Philosophy. Fr. Raffoul/D. Pettigrew (ed.), State University of New York Press, 2002, S. 135–157; ders.: Heidegger als Politischer Erzieher: der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat, 1933–34. In: Die Zeit Heideggers. N. Lesniewski (ed.). Berlin/Bern/Vienne 2002, S. 71–87; ders.: Situating Rhetorical Politics in Heidegger's Protopractical Ontology. 1923–25 The French Occupy the Ruhr. In: International Journal of Philosophical Studies, Vol. 8 (2) 2000, S. 185–208; ders.: Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt. In: Heidegger and Rhetoric. D. M. Gross / A. Kemmann (eds.): Albany 2005; ders.: Heidegger's Philosophical Geopolitics in the Third Reich. In: A Companion to Heidegger's ‚Introduction to Metaphysics'. G. Fried / R. Polt (eds.) New Haven 2001, S. 226–249; ders.: Der sozio-logische Komplex der Geschichtlichkeit des Daseins: Volk, Gemeinschaft, Generation. In: Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. J. Weiss (ed.) Konstanz 2001, S. 83–103.

Die Analysen, die zu den Brüchen und Kontinuitäten in Heideggers Denken nach „Sein und Zeit" vorliegen,[8] werden hier durch Untersuchungen ergänzt, die durch Focussierung der Selbstdefinitionen von Philosophie eine Metaperspektive der Entwicklung von Heideggers Denken zu gewinnen suchen. Die für Heidegger selbst allen Sacherörterungen gegenüber vorgängige Frage nach der Konzeption von Philosophie wird zum Leitfaden, um die Politisierung dieser Philosophie verfolgen und aus ihrer inneren Logik begreifen zu können. Die für Heideggers Selbstverständnis maßgebliche Besonderheit seines Denkens lässt sich zunächst nur negativ kennzeichnen: Philosophie wird von allem Anfang an in strikten Gegensatz zu Wissenschaft und Theorie und zu allen Formen von Platonismus gebracht. Das impliziert die Auflösung aller traditionellen Verhältnisbestimmungen von Theorie und Praxis, sodass fraglich wird, wie diesem Unterschied überhaupt noch Rechnung zu tragen ist[9] und welche Gestalt unter diesen Bedingungen die oben angesprochene philosophische Begründung für das Praktischwerden der Philosophie annehmen kann. Ein zweites damit verbundenes Problemfeld entsteht: diese Philosophie betont ihre eigene Verwobenheit in Faktizität und konfrontiert diese Faktizität zugleich mit radikaler Kritik. Wie ist für eine solche Philosophie überhaupt die Ausweisung von Maßstäben möglich ?

Die im folgenden zu belegende These lautet: Unter dem Einfluß der mit der Vorlesung von 1929/30 einsetzenden intensiven Nietzsche-Rezeption radikalisiert Heidegger die von Beginn an vertretene antiplatonistische und antirationalistische Konzeption von Philosophie, sodass die Zielsetzung von „Sein und Zeit", die Ausbildung einer temporalen Ontologie, jetzt selbst noch als platonistisches Relikt erscheint und zugunsten einer sich in der Herbeiführung des geschichtlich adäquaten Selbstverständnisses und Handelns erfüllenden Konzeption von Philosophie aufgegeben wird. Geschichte ist jetzt nicht mehr auf

---

[8] Die subtilen und weitgespannten textgeschichtlichen Untersuchungen von Thomä waren für diese Studie besonders hilfreich. D. Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach, a.a.O., S. 466ff.

[9] Konzepte für den Übergang von der Theorie zur Praxis bereitzustellen, bedeutet also genau besehen: diese Dichotomie in ihrer traditionellen Form in Frage zu stellen und neue Vermessungen philosophischer Grundunterscheidungen vorzunehmen. Die Schwierigkeit der Interpretation besteht darin, dass der Versuch, den Heideggerschen Neuformierungen zu folgen, deren politische Funktion nicht in den Blick bringen kann, und der Versuch, sich zu deren Beschreibung der traditionellen Begrifflichkeit zu bedienen, Gefahr läuft, hinter dem Innovationsanspruch von Heideggers Denken zurückzubleiben. Vonnöten ist also in jedem Fall eine Doppellektüre, die immanent und kritisch zugleich verfährt. Vgl. dazu schon Löwith, der die strategische Mehrdeutigkeit von Heideggers zwischen philosophischer Terminologie und politischem Aufruf schillernder Sprache zuerst benannt hat. K. Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Stuttgart 1986, S. 33. Vgl. auch: S. Lettow: Die Macht der Sorge, a.a.O., S. 18. Wie später gezeigt wird, geht diese intendierte Vieldeutigkeit auf den besonderen Charakter der formal-anzeigenden Begrifflichkeit zurück: die nur formalen Bedeutungen werden schon im Kontext der Heideggerschen Vorlesungen derart mit konkreten Bedeutungen „aufgeladen", dass zweierlei Sinn vermittelt wird.

den endlichen, im Vorlaufen in den Tod geschlossenen Vollzug der einzelnen Existenz bezogen, sondern betrifft – wie bei Fichte – das die Grundbestimmungen einer Zeit und das durch sie definierte historische Kollektiv fundierende Wahrheitsgeschehen.

Einleitend ist kurz auf Heideggers Vorlesung vom Kriegsnotsemester (KNS) 1919[10] einzugehen, um die hier schon angebahnte für Heideggers gesamte Denkentwicklung wegweisende grundsätzliche Neubestimmung von Philosophie vor Augen zu führen. Im nächsten Schritt ist die Philosophiekonzeption von „Sein und Zeit" kurz zu skizzieren, auch in der Absicht, eine Kontrastfolie zu schaffen, vor der sich die Wandlungen von 1929/30 klar abheben lassen. Deren Behandlung ist Gegenstand des letzten Teils dieser Untersuchung.

I.

In seiner ersten veröffentlichten Freiburger Vorlesung vom KNS 1919 konfrontiert Heidegger die akademische Öffentlichkeit mit einer alle zeitgenössische Philosophie überholenden, eigenständigen Idee von Philosophie als Urwissenschaft. Dieser Neuansatz von Philosophie gibt sich als originelle und originäre Lösung des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung, die allen anderen Lösungsansätzen gegenüber dadurch überlegen zu sein prätendiert, dass hier eine Radikalität in der Neubestimmung von Philosophie gewagt wird, der gegenüber sich die zeitgenössische Philosophie, die Lebensphilosophie Diltheys, Husserls Phänomenologie und der Neukantianismus als faule Kompromisse und Halbherzigkeiten des 19. Jahrhunderts erweisen.[11] Sofern die Ausgangsproblematik, die Unsicherheiten in der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung, als ein implizit politisches Problem verstanden werden muss, und sofern Heideggers Lösungsansatz von 1919 sich als nucleus seiner ganzen späteren Entwicklung darstellt, der zwar vielfältige Modifikationen durchmacht, dessen Substanz sich aber doch erhält, ist ein kurzer Blick auf diesen Anfang von Heideggers eigener Philosophie zu werfen.

Unschwer lässt sich die vielseitige Debatte um das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung zu Anfang des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf das

[10] M. Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). [...] GA, 56/57, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944. Hrsg. v. B. Heimbüchel, Frkf./M. 2. durchges. u. erg. Aufl. 1999. (im folg. zitiert als GA 56/57).

[11] Vgl. zum folgenden: M. Heinz: Philosophie und Weltanschauung: Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der badischen Schule des Neukantianismus. In: Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology. Cercel, G./C. Ciocan (eds.), Vol. I, No. 3–4/2001, Bukarest, S. 249–274. Vgl. auch Th. Kisiel: Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie. In: Philosophisches Jahrbuch 99/1, 1992, S. 105–122.

durch den ersten Weltkrieg eminent verschärfte epochale Krisenbewusstsein erkennen. Diese Inflation von Selbstthematisierungen ist als Vergewisserungsdiskurs angesichts zunehmender Infragestellungen der Philosophie als Orientierungsinstanz zu verstehen. Für den badischen Neukantianismus ist die Philosophie nur als Wertlehre zu begründen, die sich zumindest bei Windelband essentiell dadurch legitimiert, dass sie unumstößliche Prinzipien der Beurteilung und der Veränderung von Weltanschauungen an die Hand gibt. Auch für Heidegger geht es darum, „die Prinzipien alles geistigen Lebens" und die Einsicht in das Wesen aller Prinzipienhaftigkeit philosophisch zu verbürgen. (Vgl. GA 56/57, 127) Das positive Ziel phänomenologischer Kritik ist das Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt. (Vgl. ebda.) Heideggers Neubestimmung der Philosophie als Urwissenschaft vom KNS 1919 ist demnach von vornherein konzipiert als eine den kursierenden Angeboten überlegene Antwort auf das Problem, wie das geistige Leben neu auszurichten sei, und das heißt vor allem, welche Prinzipien dafür in Ansatz zu bringen sind. In aller Schärfe heißt das: Heidegger positioniert von Anfang an seine eigene Philosophie in Konkurrenz zu den zeitgenössischen Philosophien in Hinsicht darauf, welcher Ansatz über das grundlegendere und weitreichendere Potential zur Bewältigung der epochalen Krise verfügt.[12]

Die Radikalität von Heideggers Antwort besteht nun darin, dass er die Definition von Philosophie als Wissenschaft, die allen streitenden Parteien in dieser Debatte gemeinsam ist, über Bord zu werfen verlangt. Philosophie ist nicht länger Theorie, sondern Auslegung des vortheoretischen Lebens, die nur dann dem Charakter des Lebens adäquat sein kann, wenn sie einen eigenen Typus von Begriffen entwickelt, die als formal anzeigende Begriffe weder Mitteilungen über Festgestelltes noch Bezeichnungen von Werten sind, sondern Evokationen des Lebens in doppeltem Sinne: sie stammen aus dem historischen Leben und rufen das Leben zu sich selbst auf, d.h. wie Heidegger sagt: sie leben im Leben. (Vgl. GA 56/57, 117)[13]

---

[12] Bourdieu hat zuerst Heideggers Strategie der Platzierung im wissenschaftlichen und politischen Diskursfeld analysiert. Vgl. ders.: Die politische Ontologie Martin Heideggers, a.a.O.

[13] Die Briefe Heideggers an seine Frau Elfriede beleuchten die existenzielle Dimension von Heideggers Durchbruch zu einem lebensphilosophischen Antirationalismus um 1916. So heißt es in dem Brief vom 5.3.1916: „Der Drang zum Wirken, den ich in mir von nagender Skepsis angefressen zurückdämmen musste u. in dessen Zurückdämmen ich bewusst und sehend mein ureigenstes Wollen zu Grabe tragen musste – dieser Drang fließt u. strömt frei in mir [...] ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben *darf* – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis auf's Messer erklären *darf* – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich *darf* es – ich *muß* es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen u. als Schöpfung der Persönlichkeit wert u. machtvoll." In: „Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970. Hrsg. u. komm. v. G. Heidegger. München 2005, S. 36f.

Nun ergibt sich aber für das Projekt einer existenzialen Hermeneutik methodisch das Postulat, dass dem Dasein keinerlei Strukturen bloß von außen übergestülpt werden dürfen. Daher muss Heidegger eine komplizierte Folge von Methodenschritten entwickeln, in denen existenzial entworfene Strukturen eine existenzielle Bezeugung erhalten. D. h. es müssen Phänomene, wie z.B. das Gewissen beigebracht werden, die plausibel machen, dass sich das Dasein existenziell in den existenzial entworfenen Strukturen in irgendeiner Weise versteht. Allerdings stellt sich dieser methodischen Forderung eine prinzipielle Schwierigkeit in den Weg: gerade die Phänomene, die geeignet sind, als Zeugnis eigentlichen Sichverstehens zu fungieren, sind aller öffentlichen Ausgelegtheit entzogen. Eigentlich zugänglich wird sich das Dasein nur in radikaler Vereinzelung. Um also Phänomene, wie z.B. das Gewissen überhaupt als Dokumente eigentlichen Existierens vor Augen stellen zu können, muss diese Möglichkeit als solche schon anderweitig eröffnet sein. Wenn es sich nicht bloß um eine willkürliche, ausgedachte Konstruktion handeln kann, gibt es nur den einen Ausweg, dass diese ontologisch gefassten Möglichkeiten sich der faktischen eigentlichen Existenz des Ontologie treibenden Daseins verdanken. Dazu Heidegger: „Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner positiven Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden." (SZ, 310) Die hieran geradezu zwangsläufig anschließende Frage lautet: „Die gewaltsame Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen?" (SZ, 313).

Dass es sich bei den existenzial entworfenen Möglichkeiten nicht um Beliebiges, sondern um das Dasein zu sich selbst befreien könnende ontologische Vorgaben handelt, ist nach Heidegger nur dadurch zu erweisen, dass diese existenzialen Begriffe ihre Funktion als formal anzeigende Begriffe tatsächlich erfüllen, d.h. dass sie sich in ihrer Potentialität beweisen, indem sie einen entsprechenden Existenzvollzug evozieren. „Die solches Verstehen ausbildende Interpretation [läßt] das Auszulegende gerade erst selbst zu Wort kommen [...] damit es sich von sich aus entscheide, ob es als dieses die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde." (SZ, 314f.)

Mit den bisher vorgetragenen Überlegungen sollte deutlich gemacht werden, dass die in „Sein und Zeit" entwickelte Konzeption von Philosophie – in Fortführung des ersten Ansatzes vom KNS 1919 – nicht mehr als Wissenschaft oder Theorie verstanden ist: es geht nicht um die apriorische Erkenntnis von etwas im Allgemeinen, die sich durch Gründe auszuweisen hat. Philosophie ist Ontologie der Existenz, die sich legitimiert durch ihre „Kraft" der Existenzerhellung und –befreiung. Als solche ist sie im Faktischen verwurzelt und schlägt in das Faktische zurück. Charakteristisch für „Sein und Zeit" ist, dass hier die Einzelexistenz den Ausgangs- und Zielpunkt ontologischer Anstrengungen dar-

stellt. Existenzialontologie versteht sich als Ausarbeitung eines im eigentlichen Existieren gewonnenen Existenzideals und sie adressiert sich an die einzelne Existenz; und das, was hier – lax gesprochen – ontologisch „propagiert" wird, ist die radikale Vereinzelung und Verendlichung des Existierens im Sinne der vorlaufenden Entschlossenheit. Bereits mit dieser Konzeption einer Philosophie zeitlich historischer Existenz dreht sich Heidegger aus der Tradition der Philosophie heraus; aber die hier angebahnte antirationalistische Tendenz wird in der Phase nach „Sein und Zeit" erheblich forciert, indem die Möglichkeit der Begründung einer Ontologie auf dem Boden einer solchen Fundamentalontologie überhaupt für obsolet erklärt wird.

III.

In der Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik" von 1929/30[18] kennzeichnet Heidegger einleitend das eigentümliche Projekt der Philosophie so: *„Philosophie ist ein von der inneren Substanz des Menschen getragenes, inbegriffliches Denken, dessen Grundbemühen darauf zielt, Ergriffenheit zu wecken und zu pflanzen. Inbegriffliches Denken wird näherhin dadurch bestimmt, daß dieses Denken das Ganze in sich begreift und daß es den begreifenden Menschen in sich begreift."*(GA 29/30, 13) Zielsetzung und Gegenstandsbereich sind die entscheidenden Gesichtspunkte der Bestimmung von Philosophie: Worauf es mit der beides übergreifenden Charakterisierung der Philosophie als inbegriffliches Denken ankommt, ist die Verkoppelung ihrer traditionellen Bestimmung als ein Wissen, das sich im Unterschied zu den Wissenschaften auf das Ganze richtet, mit der Kennzeichnung von Heideggers genuiner Bestimmung der Art ihrer Wahrheit. Den Menschen philosophisch als in das Ganze Inbegriffenen zu thematisieren, impliziert das Erzeugen von Ergriffenheit, und offensichtlich wird damit Heideggers Sicht auf die Eigenschaft des philosophischen Denkens fortgeführt, seine Wahrheit nicht in Form der Begründung von Behauptungen, sondern in einer Form des Evozierens zu finden.[19]

Die beiden Teile der Vorlesung beziehen sich auf diese Hinsichten der Bestimmung von Philosophie: versucht Heidegger im ersten Teil die Grundstimmung zu wecken, aus der das philosophische Fragen adäquat zu vollziehen ist und die allein den Antworten die gemäße Aufnahme verschaffen kann, also dem Moment der Ergriffenheit Rechnung zu tragen, so dient der zweite Teil der Aus-

---

[18] Zu dieser Vorlesung vgl. W. Franzen: Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik" von 1929/30. In: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hrsgg.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frkf./M.1988, S. 78–92; O. Pöggeler: Heidegger in seiner Zeit, München 1999, insbesondere S. 127ff., S. 225ff. Vgl. auch E. Nolte: Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken. Berlin / Frkf./M. 1992.

[19] „Inbegrifflich" beinhaltet: alles einbegreifend und innerlich. Vgl. GA 29/30, 87.

arbeitung dieser Fragen selbst, womit sich das Selbstverständnis von Philosophie als Wissen der Welt oder des Seienden im Ganzen realisiert. In beiden Fällen handelt es sich auch darum, in ein ursprüngliches und freies Verhältnis zu dem, was den Menschen undurchschaut bestimmt, zu gelangen: im ersten Teil geht es – analog zu der Man-Analyse von „Sein und Zeit" – darum, die Selbstverständlichkeiten der eigenen alltäglichen Gegenwart transparent und damit unwirksam zu machen; im zweiten Teil setzt sich das inbegriffliche Denken gegen die Tradition der abendländischen Philosophie als Ganze ab. Außerdem aber stehen beide Teile in einem wechselseitigen Fundierungsverhältnis: der erste Teil liefert die ratio cognoscendi des zweiten Teils, der seinerseits die ratio essendi des ersten Teils aufbereitet – allerdings sind diese Unterscheidungen hier nur hilfsweise verwendet, das inbegriffliche Denken verlangt auch andere Kategorien der Selbstbeschreibung des Denkens.

In dieser Vorlesung gewinnt die nach „Sein und Zeit" einsetzende Dynamik der Politisierung von Philosophie Kontur: dies gilt für die neue Verhältnisbestimmung von Philosophie und Handeln, die mit einer Wende vom Einzelnen zum Kollektiv – als Analysandum und als Adressat der Philosophie – verschränkt ist: Philosophie ist selbst ein Schaffen, ja sogar die „schöpferische, wesentliche Handlung des menschlichen Daseins" (GA 29/30, 271, vgl. z.B. auch GA 29/30, 270), das sein Telos darin hat, das Handeln des Einzelnen und des Kollektivs vorzubereiten. (Vgl. GA 29/30, 86, 103)[20] Dies gilt aber auch für die Heideggers politisches Engagement fundierende Rezeption der Philosophie Nietzsches, die hier zum ersten Mal in diesem Sinne relevant wird.

Philosophie als schöpferisches Handeln ist für Heidegger mit der Kunst darin vergleichbar, dass in beiden Bereichen ein bildendes, Möglichkeiten eröffnendes Austragen einer Bürde stattfindet. Das Gemeinsame von Kunst und Philosophie sieht Heidegger darin, dass es sich um eine Tätigkeit handelt, die durch Verwandlung von als verbindlich gesetztem Vorgegebenen diesem gegenüber in ein freies Verhältnis gelangt; als Resultat der Auseinandersetzung mit einer „Bürde" ist das Neue selbst bindend. (Vgl. GA 56/57, 270f.) Der nicht-theoretische Charakter seiner Philosophie beweist sich auch darin, dass sich dieses Denken ohne eigens hinzukommende Anwendung[21] auswirkt, und zwar zunächst so, dass es einen Wandel in „unserer" Auffassung vom Menschen herbeiführt: Der Mensch versteht sich nicht länger als Subjekt und Person, sondern ergreift sich als Dasein; das aber heißt nach Heidegger nichts anderes, als wesentlich zu handeln.[22] Weder ist die Philosophie eine Art von Theorie, die erst

[20] Erstaunliche Parallelen zu diesen Ausführungen bietet die Vorlesung vom SS 1933: Die Grundfrage der Philosophie. In: GA 36/37, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944. Hrsg. v. H. Tietjen, Frkf./M. 2001, vgl. Einleitung, S. 3–13.

[21] Gegen die Auffassung, Philosophie sei eine Theorie, die nachträglich, durch Anwendung praktisch wird, nimmt Heidegger wiederholt Stellung: Vgl. GA 29/30; 35, 87, 425, 429.

[22] Vgl. GA 29/30, 434: „Wirkliches Verstehen bewährt sich nie im Nachsagen, sondern in der Kraft der Überleitung des Verstehens in ein wirkliches Handeln, in objektive Leistung

durch Anwendung praktische Konsequenzen zeitigen würde, noch ist das durch die Philosophie veränderte Selbstverständnis eine Art des Konstatierens, das erst in einem zweiten Schritt für das Handeln fruchtbar würde.

Diese Kette von durch Philosophie zu initiierenden Wirkungen und Wirksamkeiten setzt nun nach Heidegger – abgekürzt gesagt – voraus, dass die Philosophie sich schon aus einer Grundstimmung heraus vollzieht, die ihrerseits durch Philosophieren zu wecken ist, d.h. als das Dasein bestimmende Stimmung freizusetzen ist. (Vgl. GA 29/30, 87)

Stimmungen als Grund des Philosophierens und des aus ihm erwachsenden gelungenen existenziellen Selbstseins in Anspruch zu nehmen, ist charakteristisch für diese Vorlesung.[23] Damit deutet sich zuerst ein Zusammenhang von Stimmung, Geschichte und wesentlichem Handeln an: nur die in einer Grundstimmung sich verortende Philosophie gewinnt Zugang zu der geschichtlich aufgetragenen Bürde, aus der allein Verbindlichkeit für zukünftiges Handeln erwachsen kann.

Formal schließt Heidegger an Philosopheme romantischer Kunstlehren an, insofern nämlich, als sich die Philosophie als Schaffen auf dem Boden ausgezeichneter Stimmungen vollziehen soll, inhaltlich aber handelt es sich um Weiterentwicklungen von Lehrstücken aus „Sein und Zeit". Das Existenzial der Befindlichkeit, demzufolge Gefühle anders als in der Tradition nicht als das keiner Verobjektivierung fähige Bewusstsein subjektiver Zuständlichkeit, d. i. als Lust und Unlust aufzufassen sind, sondern als vortheoretische Weisen der Erschlossenheit der Existenz in ihrem Charakter der Geworfenheit, dient hier dazu, eine der Philosophie qua Schaffen eigene Art von Verbindlichkeit und Wirksamkeit zu begründen. Relevant sind dabei insbesondere zwei Aspekte: Indem die Philosophie ihre Fragen aus einer Grundstimmung entstehen lässt, gelten sie als dem Belieben und der Willkür entzogen und als geschichtlich notwendig. (Vgl. GA 29/30, 87) Denn es ist die Eigenart der Stimmungen, das Dasein zu überkommen und im „Dass" seines Seins zu erschließen. Hier geht es nicht in erster Linie um die befindlich erschlossene Struktur der Einzelexistenz, sondern um die eines historisch situierten Kollektivs.

Heidegger rekurriert also darauf, dass Gefühle seit der Antike als Pathe, Erleidnisse qualifiziert sind; der in Aristoteles' Rhetorik relevante Charakter der Gefühle als Movens für Meinungen und Handlungen gewinnt in der Vorlesung von 1929/30 systematische Bedeutung für das philosophische Denken als solches: als in den Grundstimmungen seiner Zeit verortet definiert es sich selbst als

[...]." Zur Modifikation der das Verhältnis von existenziellem Verstehen seiner selbst, Wahl konkreter Existenzmöglichkeiten und Handeln betreffenden Lehrstücke in dieser Vorlesung gegenüber „Sein und Zeit" vgl. D. Thomä: Die Zeit des Selbst, a.a.O., S. 496ff.

[23] Vgl. aber die Parallelen in „Sein und Wahrheit", Freiburger Vorlesungen Sommersemester 1933 und Wintersemester 1933/34. In: GA 36/37. Während in der Vorlesung von 1929/30 die Langeweile im Zentrum steht, kommt es in der Vorlesung vom WS 1933/34 „Vom Wesen der Wahrheit" auf die Stimmung des Mutes an. Vgl. dazu GA 36/37, S. 87f.

bewegende Kraft, die ihr Telos im Handeln hat. Stimmungen verbinden damit, was traditionell getrennt ist: Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis, – in welchen Gestalten auch immer ausformuliert – und zwar in einer Stufung von Begründungs- bzw. Wirksamkeitsebenen: weil die Philosophie in einer Stimmung gründet, kann sie das Selbstverständnis verwandeln, allerdings nur so, dass zuerst die adäquate Stimmung für die Aufnahme dieser Philosophie zu wecken ist. Und weil das so erreichte existenzielle Selbstverständnis selbst Gestimmtes ist, resultiert daraus seinerseits wesentliches Handeln.

Als in Grundstimmungen Zugängliches wird Heideggers Philosophie als geschichtlich notwendig ausgezeichnet und zugleich zum existenziell Angehenden geadelt, Selbstverständnis und Handeln in zweifachem Sinne bestimmend: als inhaltlich Prägendes und Initiierendes.

Anders als in „Sein und Zeit" kommt es hier also nicht darauf an, das aus dem Existenzvollzug des Philosophen gewonnene Existenzideal ontologisch auszuarbeiten und diese Ontologie wiederum existenziell zu verifizieren. Heidegger bedient sich nun einer geschichtsphilosophischen Rechtfertigungsfigur: aus den in einer Grundstimmung vorgegebenen Grundzügen der eigenen Gegenwart ist Heideggers Denken als adäquate, geschichtlich notwendige Gestalt von Philosophie zu entwickeln, die sich durch das von ihr ins Werk gesetzte, das veränderte Selbstverständnis des Menschen, als Einzelnem und als Kollektiv[24], und das daraus folgende Handeln „bewahrheitet". Die Philosophie begründet sich nicht mehr im Entwurf der Einzelexistenz, sie adressiert sich nicht an diese und verifiziert sich nicht durch sie. Philosophie wird vermittelst ihrer Begründung in Grundstimmungen verankert in einem vorsubjektiven und vorlogischen[25] Geschehen, nämlich in dem später genauer zu erörternden Walten der Welt, in das Verstehen und Handeln der Zeitgenossen durch Wecken von Stimmungen einzufügen sind.[26]

Heidegger richtet sich jetzt ausdrücklich und positiv an ein Kollektiv, sodass die Opposition von uneigentlichem im Mitsein gründenden Man und ihm folgenden Existieren und bloß in der Vereinzelung zu erreichender eigentlicher

---

[24] In dieser Vorlesung ist das Kollektiv ausschließlich geschichtsphilosophisch definiert: eine hier und jetzt existierende Gruppe von Menschen ist einheitlich durch das in der Grundstimmung des „Heute" erfahrbare Geschehen bestimmt. Die spätere Fassung des Kollektivs als Volk der Deutschen ist hier noch nicht ausgebildet, allenfalls das kuriose Bemühen um die Verwendung ursprünglicher, organisch gewachsener deutscher statt entwurzelter, abgeblaßter lateinischer Termini kann als Vorläufer einer solchen durch Sprache bestimmten nationalen Definition des Kollektivs angesehen werden. Vgl. unten FN 37.

[25] „Vorlogisch" ist hier in einem weiten Sinne als Charakterisierung der von Heidegger reklamierten ursprünglichen Dimension von Erschlossenheit gebraucht, die den Logos als Grundfigur von Theorie und Wissenschaft fundieren soll.

[26] Daher kann Heidegger auch sagen: Stimmungen reichen in den Grund unseres Daseins, nämlich in dieses Geschehen, zurück. Vgl. GA 29/30, S. 102.

Existenz aufgegeben ist[27] zugunsten einer Differenz von Existenzmodi dieses Kollektivs, sodass der kategoriale Unterschied von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf dieses Kollektiv-Dasein übertragen wird. Ganz analog zu der Untersuchung des Selbst in „Sein und Zeit" widmet sich Heidegger der Frage, wie dieses „Wir" genannte Kollektiv sich versteht und ist: „Also eine Grundstimmung wecken! Sogleich erwächst die Frage: *Welche* Stimmung sollen wir wecken bzw. in uns wachwerden lassen? Eine Stimmung, die *uns* von Grund aus durchstimmt? Wer sind *wir* denn? Wie meinen wir uns, wenn wir jetzt ‚uns' sagen?" (GA 29/30, 103) Ins Thema gestellt ist jetzt das Wir – und zwar das Wir in der Konkretion seiner heutigen Lage. Daraus resultiert als Aufgabe der Philosophie, zunächst „die Kennzeichnung unserer Lage auf ihren *einheitlichen Charakter* zu bringen und ihren *durchgehenden Grundzug* festzuhalten." (GA 29/30, 104)[28]

Worin aber besteht der einheitliche Charakter und der durchgehende Grundzug der „heutigen Lage" und von welcher Grundstimmung sind „wir" durchstimmt? Heidegger geht so vor, dass er die Deutungen „unserer Lage" von Spengler, Scheler, Klages und Ziegler daraufhin analysiert, in welcher leitenden Perspektive sie die „heutige Lage" sehen und verstehen. Als einheitlichen Grundzug dieser Deutungen stellt Heidegger das in einer bestimmten Auffassung von Nietzsches Konzeptionen des Dionysischen und Apollinischen gründende Verständnis des Gegensatzes von Leben und Geist heraus. (Vgl. GA 29/30, 107)

Eine entscheidende Wende nimmt der Gedankengang dadurch, dass Heidegger auf dieser Basis zu einer Fundamentalkritik der Kulturphilosophie als Typus von Philosophie überhaupt ansetzt[29]: „Diese Kulturphilosophie stellt allenfalls das Heutige unserer Lage dar, aber greift *uns* nicht. Mehr noch, sie bekommt uns nicht nur nicht zu fassen, sondern entbindet uns von uns selbst, indem sie uns eine Rolle in der Weltgeschichte zuerteilt." (GA 29/30, 115)

Nimmt man diese Kulturphilosophie als Auslegung und Ausdruck des „Heute" ernst, kann deren philosophisches Manko zum Indikator der dieses „Heute" durchstimmenden Grundstimmung werden: Der Befund, dass es der

---

[27] Gleichwohl bleibt die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in verwandelter Form im Spiel: so handelt der erste Teil der Vorlesung von den verdeckenden philosophischen Auslegungen der Gegenwart, im zweiten Teil setzt sich Heidegger mit der traditionellen, am Logos apophantikos orientierten Philosophie auseinander; in beiden Fällen handelt es sich um Formen nicht-ursprünglichen Seinsvollzugs.

[28] Letztlich ist also dem Philosophen, genauer dessen Auslegung, die Konstitution des geschichtlich bestimmten Kollektivs geschuldet.

[29] Kurt Flasch hat herausgearbeitet, in welchem Maße die Philosophie zur Ideologieproduktion im Kontext des Ersten Weltkriegs beigetragen hat. Maßgeblich beteiligt waren auch die Autoren, mit denen sich Heidegger auseinandersetzt, um die Überlegenheit seiner Philosophie zur Bewältigung der Gegenwartskrise zu beweisen. Vgl. K. Flasch: Die geistige Mobilmachung: die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg, ein Versuch. Berlin 2000. Die von Bourdieu u.a. vertretene These, Heidegger gehöre zu den Denkern der konservativen Revolution, gewinnt durch Flaschs Buch an Aktualität.

Die an Kierkegaard orientierte Philosophie der Einzelexistenz von „Sein und Zeit", die auf eine solche Umwandlung des Selbstverständnisses des Einzelnen zielt, die ihn zu sich bringt, indem die Strukturen seines endlichen Existierens zum Bestimmungsgrund seiner konkreten Entwürfe und Entscheidungen gemacht werden, wird 1929/30 transformiert: es geht jetzt darum, durch Philosophie einen Wandel im Selbstverständnis und Handeln von zeitlich situierten und geschichtlich bestimmten Menschen, die dadurch einheitlich als „Wir" ansprechbar sind, zu initiieren. Diese Modifikation verdankt sich nicht zuletzt der mit dieser Vorlesung einsetzenden intensiven Nietzsche-Rezeption Heideggers. Offensichtlich ist schon die Schelte der Kulturphilosophie vor dem Hintergrund dieser Rezeption zu verstehen.[31] Nicht nur genügt diese Philosophie dem Projekt des inbegrifflichen Denkens nicht; implizit ist durch die Bezugnahme auf Nietzsche als Quelle der Kulturphilosophie auch gesagt: diese Philosophie verfehlt die durch Nietzsche eröffnete Problemlage (vgl. GA 29/30, 107ff.), indem sie nicht die richtigen Konsequenzen aus Nietzsches Denken zieht, nämlich alles Darstellen und Feststellen, also das alte „platonistische" Selbstverständnis der Philosophie als Theorie aufzugeben. Für Nietzsche nämlich – darauf zielt Heideggers kurze an autobiographischen Äußerungen orientierte Charakterisierung des Apollinischen und Dionysischen – war dieser Gegensatz von höchster existenzieller Bedeutung, und zwar im Sinne des bleibenden Anfangs seiner Selbstwerdung. (Vgl. ebda.) In dieser Perspektive kann Heidegger Nietzsche als letzten der großen Philosophen (vgl. GA 29/30, 531f.) ohne weiteres mit Kierkegaard, „mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt" (GA 29/30, 225), zusammenstellen und sich selbst gegen die Entstellungen der Kulturphilosophie als legitimen Sachwalters ihres Erbes profilieren. Es ist indessen dem stärker werdenden Einfluß von Nietzsches Denken zuzuschreiben, wenn Heidegger nun Philosophieren überhaupt als Schaffen und Handeln bestimmt und wenn dieses Handeln auf eine epochale Wandlung und nicht bloß auf eine Umwendung im Selbstverhältnis des Einzelnen zielt.[32] Heideggers eigene Zeitanalyse ist durchsetzt von Nietzsches in der Diagnose der eigenen Gegenwart als Nihilismus gipfelnder Kulturkritik; auch das Schreckbild vom letzten Menschen klingt an.

---

[31] Pöggelers These, es sei Scheler gewesen, der Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche in den 30er Jahren provoziert habe, stützt sich auf diese Vorlesung. Zurecht stellt Pöggeler fest, Heideggers Nietzsche-Verständnis sei hier auch inhaltlich noch von Scheler bestimmt, in dem hier anders als 1936 das Verhältnis von Apollinischem und Dionysischem im Zentrum steht. Vgl. O. Pöggeler: Heidegger im Kontext, a.a.O.

[32] Dass Heidegger sich an Nietzsches Lehre von Apollinischem und Dionysischen hält, besagt nicht, dass er primär den frühen Nietzsche im Blick hatte. Im Gegenteil: Heidegger ist hier schon fasziniert von den späten Selbstdarstellungen Nietzsches und überaus bereit, „der Zeit kurz vor seinem Zusammenbruch" (GA 29/30, 108) besondere Hellsichtigkeit zu konzedieren. Heidegger wird also die geschichtsphilosophische Gegenwartsdiagnose Nietzsches als Zustand der décadence oder des Nihilismus hier schon rezipiert haben.

So wird in dieser Vorlesung erstmals eine Passung von Existenzphilosophie und Nietzscheanischer Geschichtsphilosophie hergestellt: dass der Mensch sein Selbstverständnis im Sinne der Ergreifung des Daseins in ihm zu verändern hat, wird jetzt als geschichtliche Notwendigkeit ausgewiesen: anders ist die Not der Notlosigkeit nicht erfahrbar zu machen und diese Erfahrung ist die unumgängliche Voraussetzung für die Überwindung aller Wesenlosigkeit der eigenen Gegenwart. Das Dasein sich zuzumuten, bedeutet, vor die Notwendigkeit, sich jenseits allen Platonismus zum Handeln bestimmen zu müssen, gestellt zu sein.

An Kierkegaard orientierte existenziale und an Nietzsche ausgerichtete geschichtsphilosophische Soteriologie gehen seitdem in Heideggers Denken eine von einem durchgängigen Antirationalismus gestützte – allerdings vielfach variierte – Verbindung ein. Ein derartiges Szenario der Rettung aus schwerer Krise unter Verzicht auf konservative Optionen der Wiederbelebung fragwürdig gewordener Instanzen – einschließlich der durch Vernunft zu legitimierenden Prinzipien von Recht und Moral – zu entwickeln, im Verein mit einem demonstrativen antibürgerlichen Heroismus des Aushaltens von Schrecken und Scheitern verleiht einer solchen theologisch unterfütterten, vernunftkritisch motivierten Denkfigur den Anschein äußerster Modernität. Bemisst sich der Fortschritt zunächst geradezu an der „nüchternen" Bereitschaft zu solch nihilistischem Heroismus, so handelt es sich dabei letztlich doch nur um ein Durchgangsstadium, allerdings um ein notwendiges. Denn allein die kompromisslose Konfrontation mit dieser Einsicht verspricht – in Analogie zur Funktion der Verzweiflung bei Kierkegaard – Rettung in Gestalt der Einkehr in den nicht zu begründenden und darum wahren Grund alles Seienden.

Der Gestus des Progressiven und Radikalen, der sich in der konsequenten Verabschiedung aller fadenscheinigen Instanzen zur Bewältigung der Krise manifestiert, verbindet sich also mit einer durchaus antimodernen Figur des Sichfügens in ein allem Wissen und Wollen vorausliegendes Geschehen. Dem in „Sein und Zeit" als letzte Instanz allen Entscheidens und Handelns etablierten zu sich in seiner Endlichkeit und Vereinzelung angesichts des Todes befreiten Dasein ist die Überwindung der epochalen Krise nicht zuzutrauen. In der jetzt eröffneten geschichtsphilosophischen Perspektive kann die Not der Gegenwart als solche erkannt werden und im zweiten Teil der Vorlesung als Folge der Geschichte der Philosophie gedeutet werden. Deren Fundament, das Geschehen der Welt, ist allerdings erst jetzt in der Abwendung von ihrem verkehrten und verkehrenden Selbstverständnis als Logik zu finden. Damit ist die Philosophie in der Lage, sich in das allein Verbindlichkeit stiftende Walten der Welt einzulassen.

Leitfaden für die Freilegung dieser Zusammenhänge und für die Gewinnung eines Einblicks in dieses vorgängige Geschehen ist die Frage nach der Welt, die Heidegger zunächst durch einen Vergleich der Welthabe von Tier und Mensch erörtert, um in einem zweiten Schritt im Ausgang von der Bestimmung der Aussage bei Aristoteles die Usprungsdimension des Logos apophantikos (vgl. GA

29/30, 506), die vorlogische Offenbarkeit des Seienden als solchen und im Ganzen zu erschließen.

Aus den vielschichtigen Überlegungen zur Struktur dieses in drei Momente – Entgegenhalten von Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung des Seins des Seienden (vgl. ebda.) – gegliederten Geschehens und zu seiner genuinen Einheit, die Heidegger durch eine Umdeutung des zunächst existenzialontologisch verwendeten Begriffs Entwurf zu fassen sucht[33], sind für den hier untersuchten Problemkomplex insbesondere zwei Punkte relevant:

Zu beachten ist zum einen Heideggers Radikalisierung von Vernunftkritik[34], die in letzter Konsequenz zur Preisgabe der Philosophie als Ontologie zwingt. Zum anderen aber ist zu zeigen, wie sich für eine in dem Urgeschehen der Weltbildung begründende Philosophie das Verhältnis von Theorie und Praxis wandelt und was daraus für die Ansetzung neuer Formen von Verbindlichkeit folgt. Beides gehört zusammen als negative und positive Folge der Weiterentwicklung des Heideggerschen Denkens nach „Sein und Zeit": an die Stelle der vormaligen Zielsetzung von Philosophie qua Grundlegung der Ontologie tritt der Versuch, die Philosophie als Potential zur Bewältigung der Gegenwartskrise auszuweisen, das die geschichtlich geforderte, neue Formen von Verbindlichkeit freisetzende Weise des Handelns vorzubereiten in der Lage ist.

Ausdrücklich bezugnehmend auf seine Vorlesung vom SS 1927 „Die Grundprobleme der Phänomenologie"[35], in der die in „Sein und Zeit" nicht zur Ausführung gelangte temporale Ontologie wenigstens ansatzweise vorgeführt ist, konstatiert Heidegger eine aus der bisherigen Behandlung des Unterschiedes von Sein und Seiendem erwachsende „Klippe"(GA 29/30, 520): schon in der Benennung dieses Unterschiedes als ontologische Differenz sei „das Problem des Unterschieds von Sein und Seiendem in den Rahmen der *Ontologie* gedrängt, d.h. aber eingereiht in eine Richtung des Fragens und in eine Erörterung mit bestimmten Absichten und vor allem Grenzen, sowohl der Weite der Problematik als vor allem der Ursprünglichkeit." (GA 29/30, 521)[36] Es handelt sich um eine grundlegende Revision der Konzeption von Philosophie in „Sein und Zeit",

---

[33] Vgl. GA 29/30, § 76. „Entwurf als Urstruktur der Weltbildung", S. 524ff., v.a. S. 531ff.

[34] Dieses Motiv der Rationalitätskritik verdiente ausführlicher, als es hier möglich ist, untersucht zu werden. Heidegger kritisiert den Verstand, aber – anders als Hegel – nicht, um im Gegenzug die Vernunft als Instanz der Wahrheit zu rechtfertigen, sondern um eine vorrationale Sphäre des Wahren zu etablieren: die Leistungen des Verstandes und die durch sie zustandegebrachte Aussagewahrheit setzten „Wahrheit" qua Bilden von Welt und darin aufbrechendem Unterschied von Sein und Seiendem schon voraus. Vgl. dazu vor allem GA 29/30, S. 517ff.

[35] M. Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. In: GA 24, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frkf./M. 1975.

[36] Heidegger lehnt in dieser Vorlesung den Gebrauch von Fremdworten mit der Begründung ab, sich ihrer bedienende Deutungen hätten ihr Wesen nicht in einem ursprünglichen Wachstum, sondern in einer literarischen Existenz. Vgl. GA 29/30, S. 112.

wenn Heidegger fordert: „Auch die Ontologie und ihre Idee muß fallen, gerade weil die Radikalisierung dieser Idee ein notwendiges Stadium der Entfaltung der Grundproblematik der Metaphysik war.“ (GA 29/30, 522) Erst so komme man völlig ins Freie und heraus aus den Grenzpfählen von künstlichen Disziplinen. (Vgl. ebda.) Heidegger exekutiert die mit der Ansetzung formal anzeigender Begriffe als adäquater Ausdrucksformen einer sich von Wissenschaft scharf absetzenden Philosophie gesetzten Folgen an seinem eigenen Denken, wenn er verbietet, die in diesen Begriffen gefassten Momente des Geschehens der Weltbildung als Basis einer Ontologie zu verwenden, um sie stattdessen als „Anweisungen für ein ursprünglich einheitliches Versetztsein in das Da-sein“ (GA 29/30, 525) zu verstehen.

Erst wenn diesen Anweisungen gefolgt wird, tritt an die Stelle den Ursprung verdeckender disziplinärer Überformung das sich als immer schon in dieses Geschehen einbehalten erfahrende Sicheinlassen, das Heidegger von Seiten des Geschehens selbst her so beschreibt: „Im Geschehen des Entwurfs bildet sich Welt, d.h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches, um sich selbst als Eingebrochenen zu erfahren als wirklich Seiendes inmitten von solchem, was jetzt als Seiendes offenbar sein kann.“ (GA 29/30, 531) Während die Bemühungen um eine Ontologie dieses Geschehen in Begriffen zu fixieren suchen, kommt es darauf an, dieses Geschehen selbst in seinem einheitlichen Charakter als Entwurf im Sinne einer Handlung „ureigener Art“ (GA 29/30, 527) walten zu lassen, darin einzugehen, um sich so in die Dimension geschichtlichen Handelns zu versetzen.

Dass für Heidegger die Befreiung von der Ontologie und das Sicheinlassen in das Urgeschehen Voraussetzung der Befreiung zum eigentlichen geschichtlichen *Handeln* ist, zeigen seine Ausführungen zu Möglichkeit und Wirklichkeit. Abweichend von „Sein und Zeit“ ist das Mögliche jetzt von vornherein bezogen auf ein mögliches Wirkliches, wodurch die Relevanz des Möglichen als das im Handeln zu Verwirklichende zunächst vage ins Spiel gebracht ist. (Vgl. GA 29/30, 528f.) Den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit denkt Heidegger indessen nicht im Sinne klassischer Handlungstheorie: gemeint ist nicht, dass ein Gedanke, ein Begriff vorgegeben wird, der als Zweck des Wollens gesetzt und durch das Handeln verwirklicht wird. Weder ist dieses klassisch an der *poiesis* aufgewiesene Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit im Blick, noch handelt es sich um die an der *praxis* demonstrierten Verhältnisse von Möglichkeit und Wirklichkeit, derart dass eine *dynamis* sich in einem Tätigsein zur Verwirklichung und Vollendung bringt. Der Entwurf enthebe in das Mögliche, „und zwar – wohl zu beachten – in das Mögliche in seinem möglichen Ermöglichen“ (GA 29/30, 528), heißt es. Analog dazu kennzeichnet Heidegger das von ihm Ermöglichte als das mögliche Wirkliche – ein *mögliches* Ermöglichen, das ein *mögliches* Wirkliches ermöglicht. Und dieses mögliche Wirkliche sei das der entworfenen Möglichkeit. Damit ist wohl folgendes gemeint: das was in „Sein und Zeit“ als im Entwurf entworfene Möglichkeit gefasst war, wird jetzt – anders als

ein grundsätzlicher Verlust der Autorität des Einzelnen einhergeht, sodass das verlangte Sichfügen in das Geschehen der Weltbildung mit dem Sichfügen in die seinsgeschichtlich autorisierte Politik identifizierbar wird. Auch das in „Sein und Zeit" virulente Problem der Verifikation philosophischer Wahrheit, das dort unter Rekurs auf die Einzelexistenz gelöst wurde, wird dem neuen geschichtsphilosophischen Ansatz des immer schon Eingelassenseins in das Urgeschehen der Weltbildung entsprechend durch Rekurs auf die Stimmungen des Heute zu lösen versucht: Stimmungen sind der Ansatzpunkt, von dem her das die eigene Situation beherrschende geschichtliche Sein – im Durchgang durch die ausgezeichnete, die Bürde des Seins sich zumutende, darum schwermütige Existenz des Philosophen – freigelegt werden kann.[37] Aus der Verortung der Philosophie in solchen, ein konkretes hier und heute existierendes Kollektiv charakterisierenden, Grundstimmungen soll die ihr eigentümliche Verbindlichkeit des Schaffens erwachsen. Denn diesen Stimmungen ist – gegen verdeckende Tendenzen kursierender Meinungen – zu entnehmen, was die eigene Gegenwart schon bestimmt, und d.h. dem Modell von „Sein und Zeit" entsprechend: die Stimmungen zeichnen vor, woraufhin sich dieses Kollektiv zu entwerfen hat, um augenblicklich existieren zu können.

Versucht man abschließend ein Resümee hinsichtlich der eingangs gestellten Fragen nach der Vorbereitung eines Übergangs der Philosophie von der Theorie zur Praxis und nach der Bereitstellung einer Konzeption von kollektivem Subjekt in dieser Vorlesung von 1929/30 zu ziehen, ergibt sich folgendes: Die dem Heideggerschen Denken von Anfang an eigene Tendenz der Aufhebung des Unterschieds von Theorie und Praxis durch Rekurs auf eine vorrationale Dimension des Denkens wird in dieser Vorlesung konsequent zuende gedacht, indem Philosophie nicht länger auf die Ausbildung einer Ontologie zielt, sondern darauf, eine Stimmung zu erwecken, die Menschen in den Grund ihres Daseins eingehen lässt. Die formalanzeigenden Begriffe dieser Philosophie dienen nicht mehr dazu, auf diesem Boden die philosophische Grundlagendisziplin der Ontologie aufzubauen, sie terminieren vielmehr darin, das dem Grundgeschehen der Weltbildung gemäße Handeln herbeizuführen.[38] Durch dieses neue Selbstverständnis installiert sich die Philosophie als die zur Bewältigung einer konkreten, historischen Krise legitimierte Instanz: sie allein ist in der Lage, den wahren Grund der Krise, die Leergelassenheit des Daseins, zu diagnostizieren und die Potentiale zu deren Überwindung, die dem Geschehen der Weltbildung inhärenten Maßstäbe der Verbindlichkeit sowie das diesen adäquate Selbstverständnis des Menschen, bereitzustellen. Dass diese konzeptionelle Neuinszenierung der Rolle von Philosophie geradezu auf politisch – institutionelle Konsequenzen dringt, liegt auf der Hand.

---

[37] Zum Einsatz der philosophierenden Existenz vgl. GA29/30, S. 231, 259, 269f.

[38] Freilich legt Heidegger Wert darauf, dass die Philosophie nur vorbereitenden Charakter hat; sie kann den neuen Zustand nicht bewirken. Vgl. 29/30, S. 86, 103, 510, 513, 528.

It is commonly remarked in retrospect that this optimistic idealistic "Kulturpolitik" suffered a resounding defeat with the 'end' of the First World War.[5] How is it then that vestiges of this optimism survive the deep pessimism of the Weimar years into 1933 and provide the justification for a whole spectrum of conservative German intellectuals and '*mandarins*' to lend their wholehearted and enthusiastic support to the 'National Socialist Revolution' that assumed power on the fateful day of January 30, 1933?

Exactly two months after the constitutional – and popular – transmission of political power to the German National Socialist Labor Party, its so-called "Machtergreifung" – a term that became applicable only in the ensuing months, as the new regime gradually displayed its true stripes as a police state rather than the educational state projected by Heidegger – thus even before the very prospect of the rectorship that would empower him to implement his own long-incubating ideas on university reform for the Third Reich, Heidegger, in a revealing letter to Elisabeth Blochmann, with whom he had been conducting an ongoing frank discussion of German party-politics, expresses his enthusiasm over the sudden surge of historical events on the political front, to the point of regarding it as an ontological *Ereignis* full of opportunity and potential, a veritable *kairos*:

> "The current events have for me – precisely because so much remains obscure and uncontrolled – an extraordinarily concentrative power. It intensifies the will and the confidence to work in the service of a *grand mission* and to cooperate in the building of a world grounded in the people. For some time now, I have given up on the empty, superficial, unreal, thus nihilistic talk of mere "culture" and so-called "values" and have sought this new ground in *Da-sein*. We will find this ground and at the same time the calling of the German people in the history of the West only if we expose ourselves to be-ing itself in a new way and in a new appropriation. I thereby experience the current events wholly out of the future. Only in

---

5 Most memorable is Gadamer's retrospective assessment: "But the general attitude of the times, its consciousness of culture and belief in the progress of the liberal age, was severely shaken by the battles of material attrition of the First World War. In the philosophy of the time, this change in the general sense of life took shape in the feeling that the reigning philosophy, which grew out of the renewal of Kant's critical idealism in the second half of the 19th century, in one blow seemed unbelievable. [...] Among the men who gave philosophical voice to the general critique of the liberal piety of culture and the reigning '*mandarin*' philosophy ("*Kathederphilosophie*") was the revolutionary genius of the young Martin Heidegger." See Gadamer's Introduction to the Reclam Edition of Martin Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart: Philipp Reclam, 1960), pp. 102f. But when one looks more closely at this revolutionary transformation, one finds both old and new in creative ferment and full voice during the entire decade of the Republic, as exemplified in the 1929 Davos Debate between Heidegger and Cassirer. I have therefore put 'end' in quotes to suggest that the vigorous survival of the 'Ideas of 1914' into 1933 was at least in part due to the lack of closure that the revanchist Versailles Treaty instilled in a defeated Germany during the Weimar years.

this way can we develop a genuine involvement and that *in-stantiation* in our history that is in fact the precondition for any effective action."[6]

Heidegger then goes on to observe the need, especially in the context of university politics, to take the momentum created by the current political revolution and cultivate within it the need "for a second and deeper awakening" of the German people to its grand historical mission as a 'nation of poets and thinkers.' Awareness of the very need for this deeper philosophical revolution, and "the actual greatness and difficulty of the task,"[7] was in fact still lacking even among Heidegger's more politically oriented university colleagues at the time, like Ernst Krieck.

It is time to come to initial terms with the recurring term "*greatness*" ("*Größe*"), a term favored by Heidegger during this period, which will gradually assume a notorious and sinister sense in his lingering insistence on the "inner truth and greatness" of the movement of National Socialism and the additional lingering sense of greatness being bestowed upon its Führer, Adolf Hitler, the only Führer we have, according to Heidegger. In the early years of the NS Revo-

---

[6] Letter dated March 30, 1933, in Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, Joachim W. Storck (ed.) (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989), p. 60. Translated by Frank W. H. Edler in "Selected Letters from the Heidegger-Blochmann Correspondence," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14/2–15/1 (1991): 557–577, esp. 570f. "Das gegenwärtige Geschehen hat für mich – gerade weil vieles dunkel und unbewältigt bleibt – eine ungewöhnliche sammelnde Kraft. Es steigert den Willen und die Sicherheit im Dienste eines *großen Auftrages* (my emphasis, T.K.) zu wirken und am Bau einer völklich gegründeten Welt mitzuhelfen. Seit langem ist mir die Blässe und das Schattenhafte einer bloßen "Kultur und die Unwirklichkeit sogenannter "Werte" zur Nichtigkeit herabgesunken und ließ mich im Da-sein den neuen Boden suchen. Wir werden ihn und zugleich die Berufung des Deutschen in der Geschichte des Abendlandes nur finden, wenn wir uns dem Sein selbst in neuer Weise und Aneignung aussetzen. So erfahre ich das Gegenwärtige ganz aus der Zukunft. Nur so kann eine echte Teilnahme wachsen und jene *Inständigkeit* (my emphasis, T.K.) in unserer Geschichte, die freilich Vorbedingung für ein wahrhaftes Wirken bleibt" (S. 60).

[7] Ibid., p. 60f.: "Demgegenüber muß in aller Ruhe jenes überall aufschießende und allzu eilige Mitlaufen mit den neuen Dingen hingenommen werden. Jenes Sichankleben an das Vordergründliche, das nun plötzlich alles und jedes "politisch" nimmt ohne zu bedenken, daß das nur *ein* Weg *der ersten Revolution* bleiben kann. Freilich kann das für Viele ein Weg der ersten Erweckung werden und geworden sein – gesetzt daß wir uns *für eine zweite und tiefere vorzubereiten* gesonnen sind. Die Auseinandersetzung mit dem "Marxismus" und dem "Zentrum" muß in ihrem eigentlichen Sinn versacken, wenn sie nicht heranreift zu einer Auseinandersetzung mit dem Widergeiste der kommunistischen Welt und nicht minder mit dem absterbenden Geiste des Christentums ... Wir dürfen allerdings durch solche Befürchtungen weder die Wucht des Geschehens heute uns verkleinern noch dürfen wir es schon als Versicherung dafür nehmen, daß *unser Volk* damit schon *seinen verborgenen Auftrag* – an den wir glauben – *begriffen und die letztwirkenden Mächte für seinen neuen Gang gefunden hat*. ... es fehlte [im Frühmärz bei der Stiftung von Kriecks "Kulturpolitischem Arbeitsgemeinschaft deutscher Hochschullehrer"] trotz aller meisterhaften Beherrschung heutiger Phraseologie jedes Wissen um die *wirkliche Größe und Schwere der Aufgabe*." (my emphasis, T.K.)

than it is an arsenal of useful information and values; it is the power that most deeply preserves the people's strengths tied to their earth and blood; as such it is the power that most deeply arouses and most profoundly moves the Dasein of a people" (14/9). To counter the idealistic flight into superstructures which the term "spiritual" is prone to take, Heidegger must repeatedly emphasize that we are dealing with the indigenous spirit of a native people ensconced in a unique historical infrastructure. The "spiritual world" is in fact the thoroughly historical world of an earthbound historical people which, like an individual life, comes into being, enters into its maturity, only to decline and pass away. In coming to its maturity, the Dasein of a people, like an individual Dasein, has its moments (*kairoi*) of crisis of self-definition, in which it must contextually 'size up' its holistic situation in its historical sense ("Be-sinnung") and direction, becoming responsive to the directive demands exacted by that situation in order to determine an appropriate course of action-in-crisis that would be true to its historical being in context and direction. Aristotle called this responsiveness to the proto-practical situation of action *phronesis*, and Heidegger, drawing on his analysis of Dasein's self-authentication in *Sein und Zeit*, calls it "Ent-schlossenheit", resolute openness, and equates it with 'spirit' in this quasi-idealistic context of promoting "The Self-Determination of the German University." "Spirit is the originarily attuned, knowing resoluteness toward the essence of be-ing" which is "empowered by the deepest vocation and broadest obligation" (RA 14/9) to be found in the Dasein of a people. In other contexts at this time, Heidegger describes resolute openness, again in quasi-idealistic terms, as the will to question, will to learn, and will to know. But to offset the activistic thrust of such formulations, in keeping with the call for the "self-assertion of the university," it should be recalled that the "primal action" ("Urhandlung"), the action that underlies all actions, of the "virtue" of *phronesis*, resolute openness, is that of letting-be, "Gelassenheit".

The Platonic-Teutonic Educational State

And what resolute openness lets be in this context is the singular historical opening and unique 'leeway of freedom' granted the German people to act historically, understood as the 'space of play' ("Spielraum") in which its indigenous 'spiritual' powers are granted free play and full amplitude both on the domestic and larger European scene. This 'temporal playing field' ("Zeit-Spiel-Raum") of freedom is the educational state of national socialism, articulated 'platonically' into the three levels of work service, defense service, and science service. Since this freedom that is granted to us from our historical opening is "of the essence of truth" (*Vom Wesen der Wahrheit*), Heidegger identifies such a state (and the university modelled after it) as the *"place of truth" (locus veritatis) and the "clearing of be-ing"* ("Lichtung des Seins") where the great powers of be-ing to which

human being is exposed – nature, history, art, technology, economy, indeed the state itself – are gathered into their possibilities and bound into their limits (GA16 200f, 767f).

The Rectoral Address thus begins with the question of the essence of the university, which it provisionally grounds in the essence of science and eventually traces back to the originating ground of the "essence of truth," understood as the ever unique historical unconcealment of be-ing from which errant humans, individually and communally, must recover their equally unique historical opening, their "spiritual world" of action. Noteworthy in the *speech*, "On the Essence of Truth," which Heidegger delivered on several occasions in 1930–32, is the "German-conservative" emphasis on freedom as binding obligation, an emphasis which is muted in the first published version in 1943. In the 1930 talk, the manifestive behavior operative within and through the truth of statements, in opening the "Spielraum" of a world, at once establishes a hold in the world. Thus, freedom as the letting-be of a world is sometimes described as letting oneself become bound to its world, which in its binding commitment ("Bindung") measures itself to the obligation ("Verbindlichkeit") of the world. The world: a communal whole of binding obligations and playing field of freedom in the development of their possibilities, which constitutes the 'cultivation of the world' ("Weltbildung"). "The two characters of any comportive behavior, manifestive opening and letting-itself-be-bound, are not at all double but are one and the same." The note of necessity invested in such a freedom is in fact the state of "turning in the need" ("Not-wendigkeit") between ex-sisting in the mystery and in-sisting in the errancy of untruth. "Freedom is nothing but the *need* that *must* take a first and last measure and *bind* itself to it." (my emphasis, T.K.)

The 'Ideas of 1914' – "Socialism is freedom as binding obligation and commitment to the community" – in their contrast with the 'Ideas of 1789' are especially evident in Heidegger's notorious polemic in the Rectoral Address directed against academic freedom. The target of the attack is liberalism's association of academic freedom with the 'liberty' and 'equality of abstract individuals liberated from the old bonds of religion, natural necessities, and provincial communities, who then bind themselves artificially and more formally ('the social contract') in cosmopolitan 'fraternity,' the solidarity of which only thinly disguises the anarchy of 'equal' individuals (GA16 290). Academic freedom is a purely negative 'freedom from' abstracted from any binding context and all limitations, and thus prone to arbitrary caprice, "arbitrariness of intentions and inclinations, lack of restraint in what was done and left undone" (RA 15/10). The German student body, on the other hand, in its resoluteness to will the essence of the new university, "through the new Student Law places itself under the law of its own essence and thereby first determines and defines this essence of being-students. To give the law to themselves is the highest freedom. [...] The concept of the freedom of the German student is now brought back to its truth. Henceforth the

The reciprocal action of work service, defense service and knowledge service on the young students of the new German university will slowly but surely develop a new basic attitude toward scientific work. Like the words "work" and "worker," the words "knowledge" and "science" will develop a new, non-Platonic sound and sense and a transformed meaning. "Science" is now no longer the possession of a privileged class of elite citizens – the "mandarins" – who would abuse this privilege of possession by exploiting the people who do the work. The university continues to be the institutionalized expression of the human desire to know, still a kin to the Platonic *eros*. But this desire to know now assumes a uniquely German accent, more specifically, the folk accents of German idealism concretized through Heidegger's *protopractical* and multivalent sense of Dasein as *care* and *work*. As we have seen, the will to know, learn, question, discover on the level of the university takes on the form of *Entschlossenheit*, *phronesis*, in the protoaction of resolute openness. This resolute openness is the very *spirit* of the German university in its concrete ethos of work, where its will to science is the will to *question* the various sciences in "their boundless and aimless dispersal into particular fields and niches" in order to expose them once again to the full comprehensiveness of overwhelming "world-shaping powers of the human-historical Dasein" of a people "in the midst of the uncertainty of beings as a whole," in the interwoven contexts of work in the traditional domains of nature, history, language, art, and religion; to which Heidegger adds medicine and psychiatry, indeed statesmanship itself, as well as the law, custom, economy, and technology that thereby develop from a worker-state. Such an *autochthonous* will to science "will create for our people its world of most intimate and extreme danger, which is its truly spiritual world." But the spiritual world of a people of work is not a superstructure of high culture or a depository of useful information and values; rather, "it is the power that most deeply preserves the people's earth-and-blood-bound energies and, as such, it is the power that most deeply moves and most profoundly stirs the Dasein of a people." It is this resolute power of *indigenous* spirit that guarantees *each particular people its possibility of greatness, for it to choose in resoluteness or to allow to lapse and fall into decline* (RA 14/9).

After the rectorate, Heidegger from his university podium continues to pose this fateful choice as late as summer 1935 to the German people, challenging it to recover its *autochthonous spirit and so reclaim the spiritual world indigenous to it*. Germany, this "nation of poets and thinkers" (and workers) caught in the land-locked vice-like grip of Central Europe, now lies in the great pincers between the metaphysical twins of America and Russia, both of which are caught up in "the same hopeless frenzy of unchained technology" (EM 28/40).[9] It is thus metaphysically threatened on its Western front by the international "spirit

[9] EM = Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Niemeyer, 1953), p. 28. English translation by Gregory Fried and Richart Polt, *Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale UP, 2000), p. 40.

The Metontological Concept of the Polis and the Political

The Platonic basis woven into the metontological concept of the political ineluctably indicates that the mantle of philosopher-ruler or supreme statesman of the national socialist worker state would fall upon Reichskanzler Adolf Hitler. Heidegger in 1933 in fact adjudged Hitler to be a *phronimos* or statesman capable of rising above narrow party interests to become a leader sensitive to the needs, desires, and tendencies of the German people as a whole. But Heidegger at once insisted that it is the people themselves who must decide for a leader-state ("Führerstaat") as the kind of state which is in keeping with the tradition of the previous two German Reichs and thus most appropriate for the German people. In short, the crux and core of Heidegger's metontological concept of the political is that the people themselves *decide* on the kind of state most appropriate for them and at once *resolutely will to sustain and support* it through their service and sacrifice. Hitler, in his very popular rise to power, thus cleverly devised a series of plebiscites ("Volksabstimmungen"), notably on the decision to withdraw from the League of Nations, along with the well-publicized public rallies ("Volksversammlungen"), to evoke a sense of public cooperation in at least some of the "state-founding deeds" of the new regime. But there are other ways in which the essential bond of cooperation between leader and people are achieved and sustained, and Hitler immediately established himself as a master at not only reading, but also evoking and accentuating the fundamental moods ("Grundstimmungen") of the German people to gain their active cooperation ("Zustimmung") in the grand historical mission ("Be-stimmung", "Sendung", "Auftrag") and commissions that he only gradually revealed to them (GA38 125–130).[11] There is, of course, the traditional power of political persuasion through speech — the rhetorical concept situates *pistis* (persuasion, confidence, trust) in the speaker's words, his character, and the mood thereby being evoked. But Heidegger adds that a leader persuades especially by his deeds, clearly suggesting his admiration of Hitler as a man of action and doer of deeds, and his acknowledgment of the superior governing will of the Führer, his vaunted willpower as well as will to power, which at once grants him the right to rule.

In addition to *persuasion*, whether by word or deed, carrying out a will, putting it into effect and enforcing it, can also be carried out by *coercion* and executed in the form of a command. This form is not creative. Nevertheless, a command can be an occasion for the release of a persuading conviction, as it was in 1914.

True effectuation of a will does not come by coercion but by awakening the same will and goal in the other. It in effect brings about the re-creation of the follower to accord with the mood and temper of the ruling will. This is the way

[11] GA38 = Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1934 herausgegeben von Günther Seubold (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998), S. 125–130.

The Archaic Concept of the Political

The transition from the second to the third concept of the political likewise shifts attention from a sole focus on the statesman, philosopher-ruler, or political leader of the *Führerstaat* to the ruler's reliance on the advice of the various "guardians," in founding dialogues that thus take place on a level that precedes purely political action. The shift constitutes a dilution and counter-thrust to the totalitarian direction that NS in fact took.

The regress to German-Greek Da-sein that generates the third concept of the political, the archaic (poietic, "*seynsgeschichtlicher*") concept, is facilitated especially by Hölderlin's poetic German translations of Greek tragedy. It is a return to the great beginning and first inception of ontology in the Western language which, "next to German, is at once the most powerful and the most spiritual of languages (in regard to its possibilities of thought)" (EM 43). In the example that we shall now quickly track in its historical sense ("Be-sinnung"), it is a matter of restoring the originative power of one of the most influential words in the Greek language, *polis*, the root of the political, its politics, polity, policy, police, etc. in so many Western languages and overly exploited in the politicized time of 1935 (EM 102). In the context of the tragic fate of humanity drawn in the foreboding lines of the chorus of Theban elders in Sophocles's *Antigone*, Heidegger finds that *polis* is not merely a geographically located state ("Staat") or city ("Stadt") but, more basically, a historical site ("Stätte": EM 156) virtually identical with the ontological site of Da-sein in which a unique humankind (e.g. Greek being-here, German being-there) "takes place" ("statt-findet", "statt-hat"), is "granted stead" ("gestattet" = permitted), and in this "leeway" ("Spielraum") of allotted time and historical place makes its unique "homestead" ("Heimstatt") befitting its historical destiny.

> "The πολις is the site of history, the There in which, out of which and for which history happens. To this site of history belong the gods, the temples, the priests, the celebrations, the games, the poets, the thinkers, the ruler, the council of elders, the assembly of the people, the armed forces and the ships. All this does not first belong to the πολις, is not first political, because it enters into a relationship with a statesman and a general and with the affairs of state. Rather, what we have named is political, that is, at the site of history, insofar as, for example, the poets are *only* poets, but then are actually poets, the thinkers are *only* thinkers, but then are actually thinkers, the priests are *only* priests, but then are actually priests, the rulers are *only* rulers, but then are actually rulers. *Are*: but this says: to use their power as violence-doers and to rise to eminent *stature* (my emphasis, T.K.) in historical be-ing as creators, as doers. *Rising to a supreme stature at the site of history* (my emphasis, T.K.), they also become *apolis*, without city and site, alone, without a home, with no way out amidst beings as a whole, at the same time without statute and limit, without structure and fittingness, because they as creators must in each of their situations first ground all this." (EM 117)

from these two prior activities that the Dasein of a people is made fully effective as a people through the state-politics" (GA39 51).

From this archaic vantage of Da-sein, Heidegger now criticizes the Nazi claim of the totalitarian character of the political. "These [Nazi] enthusiasts are now suddenly discovering the 'political' everywhere. ... But the *polis* cannot be defined *politically*. The *polis*, and precisely it, is therefore not a 'political' concept. ... Perhaps the name *polis* is precisely the word for that realm that constantly became questionable anew, remained worthy of question, and necessitated certain decisions whose truth on each occasion displaced the Greeks into the groundless or the inaccessible" (GA53 98f/80). Aristotle saw clearly that man was a political animal because he was the animal possessed by speech. But he did not see the full uncanniness that membership in the *polis* brings, far outstripping the rhetorical as well as the political (GA53 102/83) of a people's state. Hölderlin's poetic words, "Since we are a conversation/ and can hear from one another" refer to the thoughtful dialogue among solitary creators (poets, thinkers, statesmen) at the very abysses of be-ing. Language here is the original institution of be-ing in the violent words of poetic origin and not just a means of communication for the sake of quick and easy agreement, rhetoric. The community of creators is a combative community of agonistic struggle over the extreme issues of archaic be-ing, *Seyn*. Hearing from one another, listening to one another, reciprocally involves radically placing each other in question over the radical issues at stake. Rapprochement here is contention, contestation, war, a war of agonistic spirits. Coming to an understanding is combat. "Conversation here is not communication, but the fundamental happening of radical exposure to the thick of beings" (GA39 73). It is precisely this prepolitical "Geisterkrieg" between great and solitary individuals that Nietzsche called grand politics ("große Politik") done in a grand style, and that Heidegger now turns to in order to launch a new and other beginning that would serve to arrest the "decline of the West."

Measuring the Greatness of the 'Movement' and its Führer

The third concept of the political thus includes a contestation, albeit clandestine, of the actual development of the NS-State toward a totalitarian police state rather than the educational state that Heidegger wished to promote. This is paralleled by a gradual degeneration of the high opinion that Heidegger first held of its Führer. The *Führerstaat* leads to the ultimate identification of the state with the will of the Führer, his "resoluteness," to which Heidegger, in his second concept of the political, eventually concurs. "The Führer himself and alone is the present and future German reality and its law," concludes one of Rektor Hei-

degger's hortatory addresses to "German students."[15] In the "Artwork" speeches of 1935–36, Heidegger is still touting the "state-founding deed" as a happening of truth, though this must share the spotlight with philosophical questioning and the creation of a work of art, in keeping with the third concept of the political that emerges at that time. The Schelling course of SS 1936 brings the first public critique, albeit mild, of the *Führer*, further tempered by its parallel reference to *Il Duce*:

> "It is in fact evident that the two men who have initiated countermovements in Europe for the political formation of their nation as well as their people, that both Mussolini and Hitler are essentially determined by Nietzsche, again in different ways, and this without the authentic metaphysical domain of Nietzschean thought having an immediate impact in the process." (GA42 40f. Not in 28/23)[16]

In short, the Führer was not thinking philosophically enough, and clearly needed philosophical guidance to add a dimension of radical depth to his political decisions for Germany. The Schelling course likewise includes, within the context of Schelling's sense of freedom as the capacity for good and evil, a detailed exegesis on the Nietzschean theme of "choosing one's heroes" (*Sein und Zeit* 385, 374) and assessing their qualities of greatness, which could well be applied to Heidegger's developing opinion of the Führer. "Characteristic of heroism is the most lucid sense of the Dasein that it has assumed, the most far-reaching resoluteness to bring the course of this Dasein to its apex, the sureness that remains sensitive to its greatness, and, last and first, being able to remain silent, never saying what the will really knows and wills" (GA42 272; 189/157). This sense of greatness is pervaded by a keen sense of the proximity of the opposing forces of discord and self-seeking, of malice and evil in oneself as well as in others. Inspired by Schelling's dialectical sentence that the good "is" evil and evil "is" good, Heidegger speaks of the "*perverted greatness*" of the individual pervaded by the *will to dominate and the "greed to be everything* ... which increasingly dissolves all bonds and precipitates toward nihilation. This *prevalence of malice* is nothing negative, is not an incapacity and mere misstep. It thus not only awakens the mood of mere displeasure and regret *but also fills us with terror by virtue of its perverted greatness*" (GA42 271; 189/156f., my emphasis, T.K.).

---

[15] Actually, the last line was "Heil Hitler!" Article in the Freiburg student newspaper on November 3, 1933, cited in full in Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern 1962), pp. 135f.

[16] GA42 = Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936 herausgegeben von Ingrid Schüßler (Frankfurt am Main: Klostermann, 1988). This remark was omitted from the first edition of the Schelling course in 1971: see Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, edited by Hildegard Feick (Tübingen: Niemeyer, 1971), p. 28. English translation by Joan Stambaugh, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio UP, 1985), p. 23.

ence' has totally gone awry," the pendulum has swung the other way. In demanding undisturbed quiet for supratemporal science, one finds a new common ground for compromise: From the side of science, one concedes that there is no such thing as pure theory, that there is room for a worldview. From the side of the folkish representatives, one concedes that one must concentrate work on the "matters themselves," but also that the demand for a worldview is indispensable. Both sides are now saying the same thing, but the compromise thereby diffuses all the forces of questioning that would bring us to "the moment of true inception and a real change" (24). What to do in this stalemate? Running away solves nothing. Best to remain and exploit the possibility of meeting like-minded individuals. "This not to prepare the university – now hopeless – but to preserve the *tradition*, to provide *role-models*, to inspire new demands in one or another individual – somewhere, sometime, for someone. This is neither 'escape' nor 'resignation' but the necessity that comes with the essential philosophical task of the second inception" (24f). The university is at its end and so is Science, "but this is precisely because philosophy has its second essential inception before itself. That what we have called Science is running its course and technologizing itself, perhaps for a whole century, proves nothing to the contrary!" (26). In view of its uselessness, philosophy's positions and chairs are being reduced or cancelled. "*But with the abolition of philosophy, the Germans – and this with the intention of fulfilling their essence as a people! – are committing suicide in world history*" (27, my emphasis, T.K.).

With this entry into the industrial arms race in preparation for total war, National Socialism, purportedly in search of geopolitical "living space" and scarce natural resources, has unequivocally placed itself on the same plane as capitalism and communism. The 'movement' in search of its uniquely German roots has become, like them, a technological worldview. At this point, Heidegger abandons his fading hope in a difference in the decisions made by narrow-minded party functionaries and by Hitler himself, the statesman whose originative deeds create a new state and a higher order. After he develops a more refined sense of the essence of technology as completed metaphysics, Heidegger will characterize Hitler as the supreme technician of a System as much being imposed upon him as manipulated by him, by way of a shrewd calculative thinking totally devoid of any vestige of the meditative thinking required of the statesman.[20] In his first approximation of the metaphysical essence of technology in "The Age of the World Picture," he revisits the pincers passage of a Germany caught between Western capitalism and Eastern communism in order to charac-

[20] Martin Heidegger, "Überwindung der Metaphysik," *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954), pp. 71–99, esp. pp. 94 and 96. English translation by Joan Stambaugh in Martin Heidegger, *The End of Philosophy* (New York: Harper & Row, 1973), pp 84–110, esp. pp. 105 and 107; reproduced in the Wolin edition, *The Heidegger Controversy*, "Overcoming Metaphysics (1936–1946)," pp. 67–90, esp. pp. 85 and 87; references are to no. XXVI of this collection of notes, a note that was written no earlier than late 1942.

Beate Obst

Heideggers seynsgeschichtlicher Antikommunismus[1]

In der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre, also nach dem Rücktritt vom Amt des Rektors, hat Heidegger im Verborgenen einige nicht für die damalige Öffentlichkeit bestimmte Texte geschrieben. Vor der ersten Lektüre wendet man sich vielleicht nicht ohne Hoffnung solchen Geheimtexten zu: enthalten sie eine Stellungnahme zur Politik der NSDAP oder zum eigenen Engagement für Hitler? Erlaubte es schließlich nicht der private Charakter dieser Schriften erstens, relativ[2] unabhängig von Zensurrücksichten und Resonanzkalkül über die ihm gegenwärtige Lage zu urteilen, und zweitens, eigene Fehleinschätzungen im Rückblick auch ungeschützt als solche zu bezeichnen? Man hoffte dann, dem Rücktritt vom Rektorat entspräche eine kritische Rücknahme auch der eigenen Bejahung des nationalsozialistischen Führerprinzips. Man hoffte, einem aus seiner Parteinahme erwachten Philosophen nachträglich über die Schulter blicken zu können; einem, der doch jener Zunft angehört, der man, wenn schon nicht das integre Handeln des vorbildlichen Sokrates, so doch wenigstens eine distanzierte, klare Erkenntnis auch des Zeitgeschehens und dessen Infragestellung zutrauen möchte.

Wie die Lektüre zweier Texte[3] aus dieser Zeit zeigen wird, werden derartige Hoffnungen nicht erfüllt. Zwar versucht Heidegger durchaus eine Diagnose der ihm gegenwärtigen Situation, die auf seiner Wahrnehmung auch aktueller politischer Ereignisse beruht; aber diese Diagnose steht im Dienst eines anderen Unterfangens. Heidegger bemüht sich (vergeblich), kontingente Zeitgeschichte als Indiz für die Wahrheit einer ontologischen These zu enthüllen, nämlich seiner These, die Geschichte der Metaphysik werde durch den Entzug des Seyns bestimmt. Vor diesem vorrangigen Zweck aber stellt es sich für Heidegger als törichte Absurdität dar, überhaupt zwischen politischen Zielsetzungen zu unterscheiden. Zugleich lässt sich an seiner Vorgehensweise ablesen, dass ihn das Füh-

---

[1] Ich danke allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung *Zeitanalyse und Kulturkritik in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (IV)* in Dubrovnik, die eine Kurzfassung dieses Textes mit mir diskutierten; ihre Anregungen sind auch in diese überarbeitete Fassung eingeflossen.

[2] Vgl. Fußnote 30.

[3] „KOINON. Aus der Geschichte des Seyns", in: Heidegger, Martin, *Die Geschichte des Seyns*, hrsg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M.1998 (= HGA Bd. 69), 179–198; *„Entwurf zu KOINON. Zur Geschichte des Seyns"*, ebda., 201–214. (Seitenangaben ohne weitere Zusätze beziehen sich im Folgenden auf diesen Band der Heidegger-Gesamtausgabe.) Grundlage der Publikation waren teils Manuskriptseiten und teils von Heidegger selbst korrigierte und mit Anmerkungen versehene Abschriften (Typoskripte) seines Bruders, Fritz Heidegger.

dem Heidegger die gegenwärtige politische Bedeutsamkeit seiner Frage nach dem Sinn von Sein aufzuzeigen bemüht ist; er geht sogar so weit, zu suggerieren, mit ihm die Seinsfrage zu wiederholen[6] böte die einzige Alternative zur Möglichkeit, dass „die große Entscheidung über Europa (...) auf dem Wege der Vernichtung“[7] fällt.

Hier soll danach gefragt werden, wie Heidegger in den beiden privaten Texten von 1939/40 dazu kommt, den Unterschied zwischen Diktatur und parlamentarischer Demokratie von einer besonderen, „Besinnung“ (182) genannten Warte aus zu negieren. Welche Gründe führt er an? Welche Motive lassen sich vermuten, die ihm selbst verborgen geblieben sind?[8]

Zu diesem Zweck muss [1.] zunächst wenigstens skizziert werden, welche philosophische Grundauffassung Heideggers Besinnung Grenzen setzt und eine Richtung gibt. Will man Heideggers Behauptungen nicht nur gläubig hinnehmen oder nur ungläubig ablehnen, ist die Frage unumgänglich, [2.] welchen Geltungsanspruch er eigentlich erhebt und wie er ihn einzulösen versucht. Da parlamentarische Demokratie und Diktatur sich hinsichtlich der in diesen Staatsformen gesicherten Rechte durchaus unterscheiden lassen, erfordert die Beantwortung der Frage nach Gründen für die Bestreitung des Unterschiedes dieser Staatsformen, sich [3.] auf Heideggers Aussagen zum Begriff des Rechts zu konzentrieren. In der Frage nach den Motiven Heideggers verdient besondere Beachtung, dass Heidegger in diesen Texten seine Epoche nicht als ‚nihilistisch‘, sondern in einem noch zu erläuternden Sinn als [4.] durch das „Wesen des ‚*Kommunismus*‘“ (191) geprägt zu fassen versucht. Den Schluss bildet [5.] eine Frage, die sich auf mögliche Konsequenzen für die Beurteilung der Phänomenologie Heideggers richtet.

Volk und so das gefährdetste Volk“ (ebda., S. 41) – umgekehrt wird ein Krieg draus, möchte man sagen.

6 Dass diese Frage mit den eben genannten, zielgerichteten Fragen ‚wozu?‘ und ‚wohin?‘ in einem Verhältnis stehen soll und in welchem (ob das Fragen nach dem Sinn von Sein die Frage nach dem Ziel etwa ermöglichen, beantworten oder aufheben können soll), wird nicht erläutert.

7 Ebda, S. 42.

8 Zugunsten der Beantwortung dieser Fragen sehe ich von einer Nachzeichnung des Einflusses der Schriften Ernst Jüngers ab, vgl. dazu z.B. Otto Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in: Gethmann-Siefert, Annemarie, u. ders. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1988, S. 17–63, hier: S. 28f.

Heideggers Vorgehensweise stellt sich nicht als pure „Seinsdogmatik"[11] dar, verstanden als die bloße Verkündigung einer nicht begründungsbedürftigen Lehrmeinung. Er verzichtet nämlich nicht darauf, mit dem Anspruch auf Nachvollziehbarkeit Anhaltspunkte zu bieten, die dann retrospektiv als Belege für die nachträglich gelieferte These dienen sollen. „Alle erfahren heute und vermerken eifrig das ‚Seltsame' dieses zweiten Weltkrieges" (179), so beginnt der erste der beiden Texte. Ausgangspunkt ist also eine – der Behauptung nach – durchaus allgemein herrschende Stimmung, die sich allerdings in ihrer Unscheinbarkeit „in ein Gewöhnliches" verwischen lässt; oder: deren man sich entledigen kann, in dem man das Seltsame als zeitgemäße „‚Modernität'" wegerklärt. Denjenigen, die sich nicht dem Stimmungsbefund und noch viel weniger seiner folgenden Deutung anschließen mögen, wird dies als Unvermögen angelastet: sie reden es „sich ein oder reden es auch nur nach", sind gedanken- oder besinnungslos (179). Erst eine dritte Gruppe – „noch Andere(n) dagegen", womit Heidegger zweifellos sich selbst meint – erst diese Gruppe stellt sich der Fragwürdigkeit des Seltsamen.

Aber was ist denn eigentlich mit diesem Seltsamen gemeint? Hier kommen Andeutungen politischer Ereignisse und Schlagworte ins Spiel: sie sind nicht selbst das immer noch unerklärte Seltsame, wohl aber werden sie als Erscheinungen des Seltsamen in Anspruch genommen: daraus, dass „die Kampfhandlungen (...) fast ganz" ruhen, dass man von „‚Feldzügen'" in Presse und Rundfunk und vom „‚Wirtschaftskrieg'" sprechen kann, dass seit dem ersten Weltkrieg das Schlagwort vom „‚totalen Krieg'" im Umlauf ist (180), daraus gewinnt Heidegger einen „wesentlichen Gehalt" des Begriffs des Weltkriegs: eine Neubestimmung des Verhältnisses von Krieg und Frieden, die sich angeblich darin zeigt, dass – so Heidegger – der Unterschied zwischen Krieg und Frieden geschwunden sei: „Der Friede ist jetzt die übermächtige Beherrschung aller Kriegsmöglichkeiten und die Sicherung der Mittel ihres Vollzugs." Heidegger mahnt hier nicht etwa in Anlehnung an Kants Unterscheidung zwischen Frieden und bloßem Waffenstillstand[12] an, dass jeglicher sogenannte Frieden vor Erreichen des Weltfriedenszustandes ein nur übergängiger Waffenstillstand sei. Heidegger stellt vielmehr fest:

> „Der Friede wird (...) so nicht nur zu einem zeitweilig aussetzenden Krieg. Weil im Frieden die unscheinbare Unheimlichkeit dessen, was der Krieg sein kann, noch drohender waltet, wird der Friede zur Beseitigung des Krieges." (181)

---

[11] In einer solchen Seinsdogmatik sieht Alexander Schwan mit Blick auf die gesamte Spätphilosophie die „Bedingung der Möglichkeit" der „schablonenhaften Analysen Heideggers zum gegenwärtigen Zeitalter und zu den politischen Vorgängen" (ders., *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in: Gethmann-Siefert u. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, 93–107, hier: 105).

[12] Vgl. Kant, Immanuel, *Zum Ewigen Frieden* [1795], Hamburg 1992, 51.

Das heißt wohl: der Friede werde als ‚Krieg dem Krieg', also vom Krieg her bestimmt. Mit der Geschwindigkeit eines Hütchenspielers folgert Heidegger:

> „Der ‚totale' Krieg schließt den Frieden ein und solcher ‚Friede' schließt den ‚Krieg' aus. Die Unterscheidung von Krieg und Frieden wird hinfällig, weil beide mit wachsender Aufdringlichkeit sich als gleich-gültige Erscheinungen einer ‚Totalität' verraten." (181)

Damit ist es Heidegger gelungen, sich auch den kürzlich erklärten zweiten Weltkrieg philosophisch dienstbar zu machen. Er wird nämlich nur zum Thema umwillen der Einsicht in „das Ungewöhnliche" (181), das vorrangig bedacht werden muss: das Vordrängen der Macht. Denn Heidegger behauptet:

> „Das Schwinden des Unterschiedes von Krieg und Frieden bezeugt das Vordrängen der Macht in die maßgebende Rolle des Weltspiels, d.h. der Art, wie das Seiende sich ordnet und die Weise seiner Ruhe bestimmt." (182)

Heidegger löst also seine seynsgeschichtliche These mit einer Pseudo-Argumentation ein: Den Anfang macht die Behauptung, es herrsche eine Stimmung (die Erfahrung des Seltsamen), auf die man sich einlassen oder nicht einlassen könne, d.h., die nur unter der Bedingung ausweisbar ist, dass man der Ausweisung nicht bedarf; dass sie sich in „Erscheinungen" (180) in der Sphäre nachweisbarer, faktischer Gegebenheiten zeige, ist wiederum eine Deutung, die von ihrer Voraussetzung lebt. Schließlich wird die anfängliche Behauptung, es gebe ein Indiz ‚Stimmung', dadurch bekräftigt, dass etwas präsentiert wird (das Ungewöhnliche: das Vordringen der Macht), das die Annahme dieser Stimmung allein dadurch rechtfertigt, dass es angeblich von dieser Stimmung erschlossen wird. Anfang und Ende der Pseudo-Argumentation stützen sich gegenseitig.

Nun hat sich Heidegger selbst schon früher, in *Sein und Zeit*, auf dreifache und durchaus nachvollziehbare Weise gegen den möglichen Einwand verteidigt, seine zirkuläre Hermeneutik sei nicht in der Lage, wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen[13]: erstens gehöre, „was mit dem unangemessenen Ausdruck ‚Zirkel' bemängelt wird, zum Wesen und zu der Auszeichnung des Verstehens selbst" (SuZ, 314); wer also in der Frage, wie er sich selbst verstehe, Voraussetzungslosigkeit fordere, verstoße gegen die Grundbedingungen, denen sich die Fragestellung zu fügen habe. Zum zweiten beruhen Heideggers Analysen diesem Begriff des Verstehens entsprechend nicht auf objektiven Erkenntnisurteilen, die prinzipiell jeder nachvollziehen können müsste, sondern auf formalen Anzeigen formaler Strukturen, die sich gerade in ihrer Allgemeinheit darauf beschränken wollen, in den ‚jemeinigen' – und d.h. auch: in einen geschichtlich situierten, jeweiligen – Verstehensvollzug einzuweisen. Zum dritten beanspruchte Heidegger in *Sein und Zeit* durchaus, die Angemessenheit des von ihm vorausgesetzten

[13] Vgl. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1927 [16]1986 (= SuZ), 152f. u. 314ff.

schienen ist, dann bleibt nur, seine ‚Diagnosen' als Zeugnisse seines eigenen historisch gebundenen Selbst-, Geschichts- und Politikverständnisses anzusehen — mehr nicht. Als solche sollen sie im Folgenden näher betrachtet werden.

3. Heideggers These von der metaphysischen Gemeinsamkeit aller Zielsetzungen

Wenn Heidegger zu beobachten meint:

> „Je hartnäckiger sich die friedlichen und kriegerischen Weltmachtkämpfe in die Vollstreckung der unbedingten Machtermächtigung verbeißen, um so dringender bedürfen sie im Öffentlichen des alltäglichen Leistens der Ausrufung von Zielen" (182),

dann ist das nicht das spöttische Urteil eines Moralisten, der das Taktieren und Paktieren von Regierungen an vorher erklärten Zielen misst und dabei die Ausrufung letzterer als Propaganda entlarvt. Heidegger spricht hier ausdrücklich nicht von altbekannten Phänomenen wie „Heuchelei" oder „bloß gemachte(n)[r] Entrüstung" (183). Eine solche Kritik bedürfte nämlich einer Voraussetzung, die — so behauptet Heidegger — längst nicht mehr gegeben ist: es sei nicht mehr möglich, zwischen Aufrichtigkeit und Täuschungsabsicht zu unterscheiden, denn „gerade der ehrlichste Kampf für die Rettung von Freiheit und Sittlichkeit" „gilt" nun „nur der Erhaltung und Mehrung eines Machtbesitzes", „weil der Vordrang der Macht als Sein des Seienden sich bereits der Moralität und ihrer Verteidigung als wesentliches Machtmittel bemächtigt hat." (183) Heideggers Demaskierung des Vordrangs der Macht sieht also in aller an Rechts- oder moralischen Maßstäben orientierten Kritik einen Teil der Maske, die es abzureißen gilt. Warum? Lassen sich – indiziengestützt – Motive vermuten, die ihm selbst verborgen geblieben sind?

Spricht nicht gerade aus diesem radikalen Entlarvungsgestus eine enttäuschte politische Naivität? Heidegger spitzt, auch dies schon naiv, die Frage nach dem Charakter politischer Kritik zu auf eine Entscheidung darüber, ob sie noch mit *moralischen* Kriterien wie ‚aufrichtig' oder ‚unglaubwürdig' urteilen kann. Das Indiz für die Behauptung, das sei nicht mehr möglich, formuliert Heidegger so, dass man sich einen Ton zwischen Hohngelächter und Klage vorstellen mag: „die Unglaubwürdigkeit" der

> „Rechtfertigung der je in den Weltmachtkämpfen vorgebrachten Ansprüche bei ihren Verteidigern nicht minder als bei den Gegnern (...) erscheint (...) gar nicht mehr ernstlich und nachhaltend als ein sittlicher Mangel, sondern – *was jetzt viel gewichtiger geworden* [hervorgeh. v. B. O.] – als eine Ungeschicklichkeit der ‚Propaganda'" (184).

ihm zufolge weder gegen einander Rechtstitel und Verträge, sofern sie ja Seite an Seite stehen, noch gegen ihre Gegner, sofern sie sich ja schon durch ihre Geschlossenheit als ‚legitimiert' vorkommen.

Dass Politik, auch die der von Nationalsozialisten gestellten Regierung, eine durch positive Gesetze und Verordnungen rechtlich geregelte[23] Auseinandersetzung unterschiedlicher Interessen ist, in der – unabhängig von der moralischen Qualität ihrer Akteure oder ihrer Ziele – deren Verlautbarungen zum Instrumentarium der Auseinandersetzung zählen, vereitelt Heideggers Hoffnung auf kameradschaftliche Volksgemeinschaft. Was Heidegger in Wirklichkeit vermisst, ist also, dass Macht durch die gemeinsame, kameradschaftliche Verfolgung einer Aufgabe als glaubwürdig und gerechtfertigt erscheint; in dieser Erwartung muss er feststellen:

> „Die Rechtfertigung der Macht [bzw. der Anspruch auf deren Rechtfertigung, B. O.] braucht nicht einmal mehr zurückgewiesen zu werden; die Macht hat ihr jeden ‚Sinn' genommen. Denn ‚Recht' ist jetzt der Titel für in einer Machtverteilung gewährte Forderungen und benötigte ‚Freiheiten'. Und damit entfällt auch die Möglichkeit, die Macht als bloße ‚Willkür' auszugeben." (184f.)

Nicht Führerbefehle ab 1933, sondern das ältere Prinzip liberaler Rechtsstaatlichkeit, nach dem zur allgemeinen Sicherung der Freiheit einzelnen Bürgern, Institutionen und Verbänden formale juridische Mittel an die Hand gegeben werden, erscheint Heidegger als Beseitigung der Legitimationsmöglichkeit[24] politischer Zielsetzungen.

Gegen Heideggers Selbstverständnis soll also hier behauptet werden: eine törichte und naive Gesamtabsage an Politik als eine durch Verordnungen rechtlich geregelte Auseinandersetzung unterschiedlicher Interessen führt Heidegger dazu,[25] in diesem Streit keine Partei ergreifen zu wollen, sich in die Distanz seynsgeschichtlicher Besinnung zurückzuziehen und von dort aus etwas zu konstruieren, das Zielen wie „Sicherung der ‚Moralität', Rettung der ‚völkischen Substanz'" *gemeinsam* (!) sei: „Jene Zielsetzungen sind metaphysisch notwendig" (183). Eben dies – und *nur* dies – ist, von der Warte der Heideggerschen Besinnung aus beobachtet, an ihnen auszumachen: sie sind „wider Wissen und wider Willen in den Dienst der Machtermächtigung eingespannt" (183). Aus diesem Grund formuliert Heidegger seinen Kommentar zur nationalsozialistischen Ras-

---

23 Es versteht sich, dass hier der Ausdruck „rechtlich geregelt" nicht insinuieren soll, positive Gesetzgebung entspräche als solche der oben angedeuteten Kantischen Rechtsidee oder auch nur positivierten Menschenrechten.

24 „Mit dem Verschwinden jedes Gegenüber ist der Raum beseitigt, aus dem überhaupt ein der Macht fremder Anspruch an sie sich gegen sie erheben könnte." (184)

25 Für Heidegger stellt sich das Verhältnis umgekehrt dar: die Einsicht in das metaphysische ‚Vordrängen' der Macht nötigt zur Distanznahme in der Besinnung.

Kommunismus auszuweiten, bis er „als (...) Fügung des Seienden als solchen im Ganzen begriffen" (191) wird. Denn in einer rasanten Engführung wird nun im Gegenteil das, was bisher im Zentrum stand — die nur in Heideggers kontemplativer Besinnung zugängliche metaphysische Herrschaft der Macht, vor der *alle* politischen Systeme der Neuzeit als gleich gelten — demonstriert an der faktischen Herrschaft allein derjenigen „einzigen ‚Partei'", die beansprucht, das Proletariat zu befreien.[29]

Dass der Kommunismus, wenn er denn „die metaphysische Verfassung der Völker im letzten Abschnitt der Vollendung der Neuzeit" (208) sein soll, auch schon — „verdeckt" — „in der Geschichte des englischen Staates" am Werk gewesen sein muss, führt Heidegger nachträglich an. Die kurzerhand getroffene Aussage, die „bürgerlich-christliche Form des englischen ‚Bolschewismus'" sei „die gefährlichste" (208f.), wird trotz ihres Superlativs nicht weiter verfolgt und fällt daher kaum ins Gewicht; weder Personal noch Begriff des Nationalsozialismus werden genannt.[30] Statt dessen konzentriert sich Heidegger auf einen nicht besonders originellen Angriff auf das, was – nicht nur dem seynsgeschichtlich ahnungslosen Bürger, sondern eben auch Heidegger – „als die ‚politische Weltanschauung' des ‚Kommunismus' gilt".

Denn Heidegger beansprucht zwar, mit seinem „aus der Geschichte des Seyns gedachten Begriff des ‚Kommunismus'" (191) die historischen Erscheinungen und Absichten, die der „geläufige Titel ‚Kommunismus' meint" (191), zu entlarven als eine Verknechtung und „Ohnmacht" (193) des nur vermeintlichen Subjekts der Geschichte durch den wahren Herrscher: die Macht; aber Ausgangspunkt seiner Entlarvungsaktion ist das, wofür der Titel ‚Kommunismus' *gemeinhin* stehen soll. Heidegger referiert in beiden Texten: „dass jeder (...) gleichviel zu arbeiten, zu verdienen, zu verzehren und zum Vergnügen hat" (191, 202). Er gibt sich zwar selbst anti-bürgerlich, wenn er nicht ohne Spott kommentiert, dies möge „aus dem Gesichtskreis der Habe und des Gehabes bisheriger Bürgerlichkeit als der eigentliche Verlust und wie Zerstörung erscheinen" (203). Was er aber selbst stattdessen als eigentliche Gefahr enthüllt, will außerhalb des genannten Gesichtskreises nicht wirklich als gefährlich erscheinen. Nur (Besitz)Bürger, die bei einer Herstellung distributiver Gerechtigkeit zu den Verlierern zählen müssen, kommen wohl auf die Idee, die Attraktivität des politischen Versprechens der gerechten Verteilung existenziell notwendiger Güter als machtgewirkten „Zauber der Einförmigkeit und Gleichförmigkeit Aller" (193) zu verdächtigen.

---

29 So sehe „es [nur] so aus, als werde eine zuvor in der Unterdrückung brodelnde Menschenmasse, genannt ‚Proletariat' befreit", während „in Wahrheit (...) erst die Einrichtung der einzigen ‚Partei' das Wesen der Masse" schaffe, „indem sie die Gleichförmigkeit der Haltung im Betreiben und Bewerten aller Dinge" vorpräge (192).

30 Nicht unerwähnt bleiben soll der Einwand von Christian Tilitzki, den er in der Diskussion (vgl. Fußn. 1) erhoben hat, diese Leerstelle könne man auch schlicht der Vorsicht Heideggers zurechnen.

liegt und der das Verdienst zugerechnet werden kann, Gadamers Denken mit den damaligen zeitgemässen Diskursen und Umständen in Parallele zu setzen und so den Blick des Lesers für Ähnlichkeiten und Bezüge zur Aktualität im NS-Deutschland zu schärfen. Diese gut dokumentierte, Gadamer und seinem Werk gegenüber allzu misstrauische Studie leidet aber unter der Überbetonung ihres Untersuchungsobjekts in der faschistischen Perspektive und wird deshalb trotz aller Verdienste dem Denken Gadamers nicht gerecht.[4]

Die vorliegende Untersuchung zielt daher darauf ab, den polyphonen Charakter einiger Schriften Gadamers anschaulich zu machen und zu zeigen, dass, auch wenn diese Polyphonie sich nicht ganz eindeutig aufheben lässt, sich die Schriften Gadamers doch schwerlich dem pro-nationalsozialistischen national-konservativen, geschweige denn dem nationalsozialistischen Schrifttum zuordnen lassen.

Gadamer hat in der NS-Zeit wenig publiziert: außer ein paar Gelegenheitsschriften[5] hat er an die 25 Rezensionen verfaßt und etwa 15 Artikel[6] erscheinen lassen, die sich zwanglos in die Kontinuität seines Denkens und seines wissenschaftlichen Interesses einordnen lassen. Ästhetik, griechische Philosophie und Geschichtsdenken sind Themen, die sein Werk durchziehen. Deshalb lohnt es sich, nicht nur auf die in der NS-Zeit publizierten Schriften sein Augenmerk zu richten, sondern auch auf die Schriften vor 1933 und unmittelbar nach 1945. Auf diese Weise lassen sich eine thematische Kontinuität und eine Kontinuität im Denken leicht feststellen. Aber wir wollen den vier Texten eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden, die Anlass zu Kontroversen gegeben haben: *Plato und die Dichter* (1934), *Platos Staat der Erziehung* (1942), und die Herder-Texte: *Herder et ses théories sur l'histoire* (1941), *Volk und Geschichte im Denken Herders* (1942).

[4] Gadamer hat keine Replik veröffentlicht. Vgl. Richard E. Palmer: „Shortly after the Orozco book appeared, I asked Professor Gadamer wether he intended to reply to the many unfair charges und innuendos that it contains, and he said no. Why? Because it would dignify the book with an attention it did not deserve, he said." In: R.E. Palmer, *Gadamer in conversation. Reflections and commentary*, Yale University Press, New Haven and London, 2001, 20.

[5] Beispielsweise *Professor H.G. Gadamer an der Universität Marburg (z.Z. Leipzig)*, Festschrift zur 400jährigen Jubelfeier der Schule zum Heiligen Geist in Breslau (1938), Festschrift Richard Hamann zum 60. Geburtstag, (1939); Das Vermächtnis eines Leipziger Denkers: Johannes Volkelt und sein Werk, 23. Juli 1938.

[6] *Die neue Platoforschung* (1933), *Antike Atomtheorie* (1936), *Hölderlin und die Antike* (1943), *Platos Staat der Erziehung* (1942), *Plato und die Dichter* (1934), *Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag* (1933), *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939), *Zu Kants Begründung der Ästhetik* (1939), *Herder et ses théories sur l'histoire* (1941), *Kant und die Gottesfrage der Philosophie* (1943), *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943), *Wissenschaft als Beruf: über den Ruf und Beruf der Wissenschaft in unserer Zeit* (1943), *Was ist der Mensch* (1944), *Goethe und die Philosophie* (1942), *Prometheus und die Tragödie der Kultur* (1944), *Hölderlin und das Zukünftige* (1943), *Die Grenze des Titanischen: Prometheus. Pandora* (1944).

men, wie sich die Vernunft in Existenz verkörpert[16]. Sie kreist um die der Existenz immanente Vernunft, die sich in kontextgebundenen Situationen ereignend darstellt. Gadamer erhielt vom Marburger Neukantianismus und vor allem von dem geschichtlich-geschicklichem Denken Heideggers erhebliche Impulse. Er entwickelte ein hermeneutisches Denken, das einem methodengerechten, wissenschaftlichen Verständnis und einem sachgemäßen konkreten Verständnis Genüge tut, indem er die beiden Ansätze, ‚Methode' und ‚Wahrheit', unter dem Primat einer hermeneutischen Phänomenologie miteinander vermittelt.

Schon in der Zeit der Weimarer Republik erschienen wesentliche Motive des gadamerschen hermeneutischen Ansatzes, ohne daß das Hermeneutische eigens thematisiert wurde. Gadamers Reflexion galt vor allem ethischen Problemen, einem durch die Rezeption leicht vergessenen Aspekt, der in der später ausformulierten philosophischen Hermeneutik zwar zurücktritt, aber nicht verschwindet. Denn das Hauptproblem, mit dem sich Gadamer und die Zeitgenossen konfrontiert sahen, war die durch Krieg und Inflation entstandene moralische Orientierungslosigkeit. Von der konservativen Warte aus bot der Weimarer Staat in dieser Hinsicht keinen Anhaltspunkt. In *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*[17], schildert Alfred Weber die Situation 1924 wie folgt: „Der deutsche Staat ist schwach. Man hat ihm im Friedensvertrag, der Europa angeblich aufbauen sollte, von vornherein (...) die Hälfte seiner äußeren Souveränität genommen. Er hat keine Tradition. Man hat ihm die Gewinnung eines Prestiges, die eine solche ersetzen und allmählich heranbilden könnte, samt allen Möglichkeiten der Bewährung vor der Bevölkerung durch die weitere Behandlung nach dem Krieg zerschlagen, jeden positiven Traditionsaufbau zertrümmert. Dieser Staat ist infolgedessen heute zerfressen von Parteiungen und Gegensätzen (...). Er hat (...) sich wohl einen demokratischen Verfassungsaufbau und eine in dessen Rahmen arbeitende Regierung schaffen können, nicht aber eine geistig-staatliche Wirklichkeit, die diese trüge. Er ist in Wahrheit nur ein Schatten seiner Formen". Die fehlende Tradition, die zerklüftete Gesellschaft, das Fehlen einer geistig-staatlichen Wirklichkeit, die die Verfassung trüge – dies entspricht genau den Sorgen Gadamers und den philosophischen Bemühungen, die er in jenen Jahren und dann auch nach dem Zweiten Weltkrieg konstant entfaltet. Die Studie *Plato und die Dichter* (1934) gilt einer Reflexion über die Erneuerung der Republik und über die Erlernung der ‚Demokratie'[18]. Das Interesse am politischen Plato,

---

[16] „We wanted to grasp in what way reason was incarnated in existence itself" in: D. Missgeld, *Gadamer on Education*, Interview: „The 20s, the 30s and the Present", 144.

[17] Alfred Weber, *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Stuttgart 1925. Diese Sorge um eine geistig-staatliche Wirklichkeit, die in vielen Varianten ihren Ausdruck findet, teilen allerdings nicht nur die Vernunftrepublikaner, sondern auch die antirepublikanischen Nationalkonservativen.

[18] HGG: „The topic which motivated me to write Plato and the Poets was ultimately sustained by faith in culture or the cultural hopes of the intellectual class of Weimar. In those days, we believed that eventually we would still learn democracy", in: Hahn (ed.), *The Philosophy of H.G. Gadamer*, 256-257.

das er und viele seiner Kollegen der Altertumswissenschaft teilten, „hatte gar nichts mit den Nazis zu tun. Sondern das Interesse am politischen Plato war das Bedürfnis, sich an einem Vorbild einen Staat vorzustellen, in dem es noch Staatsgesinnung gab. Denn das gab es in der Weimarer Republik nicht"[19].

Nach 1945 setzte sich Gadamer für eine Erneuerung der Staatsgesinnung, für einen geistigen Wiederaufbau ein: „Es gilt zu erkennen, in welchem Grade die Staatsgesinnung unter den Deutschen zerrüttet und verwüstet ist. Wer das erkannt hat, wird ihrer Erneuerung alle Kräfte seines Lebens weihen"[20]. Hatte sich Gadamer vor 1933 dem geistigen Aufbau einer Staatsgesinnung gewidmet, so setzt er sich nach 1945 für denselben Zweck ein. Nur sind die Rahmenbedingungen anders geworden, die Gadamer wie folgt charakterisiert: „Nach dem Zweiten Weltkrieg begann eine neue Zeit mit völlig veränderten Frontlinien. Sie war vom Sieg der industriellen Revolution gekennzeichnet, aus der sich ein immenser Zuwachs an Regulierungen, an Bürokratisierung und ein steter Trend zum Konformismus ergab"[21]. Als Lehrer sah Gadamer es fortan als seine Aufgabe an, den Mut der deutschen Jugend zum Denken zu stärken und ihren kritischen Sinn zu stärken. Das Denken soll freilich nicht im Sinne des wissenschaftlich-technischen Denkens, sondern im Sinne der Phänomenologie als geschichtlich-geschickliches Denken verstanden werden. Der kritische Sinn, den es dann zu stärken gilt, verhilft einem zur teilweisen Abhebung seiner erkenntnisleitenden Vorurteile und zur volleren Präsenz des Da im Ausdruck. Im Gegensatz dazu führt ein ungeschichtliches Denken zur Nivellierung der nicht mehr in ihrer Jemeinigkeit erkannten Lebenswelten. Die vorherrschende Stellung der geschichtslosen Technik in unseren modernen Industriestaaten, die Gadamer nach 1945 diagnostiziert, gibt ihm zu einer facettenreichen Kulturkritik Anlaß. So erklärte Gadamer 1986, daß es zur Zeit eine Gefahr gebe: „den allgemeinen Ruf vom amerikanischen *Way of Life*. In diesem Sinne könnten die USA eine Gefahr für den Frieden sein, weil sie ein Sendungsbewußtsein entfalten, das dem sowjetischen in nichts nachsteht"[22]. Deshalb sieht Gadamer Europas Aufgabe darin, zwischen den USA und der Sowjetunion eine kulturelle Vermittlerrolle als Erzieher, Lehrer und Denker zu spielen.

Es wäre ein Mißverständnis zu glauben, daß Gadamers Einsatz für eine Staatsgesinnung, seine Rolle als Erzieher und Denker von einem direkten politi-

---

[19] Zitiert von HGG in: *Interview mit Döste von Westernhagen*, 549.

[20] HGG, *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft*. (Eine 1946 in Leipzig gehaltene Rektoratsrede), in: GW 10, 294. Vgl. auch GW9, 149.

[21] HGG, in: „Reply to Robert R. Sullivan", in: Hahn (ed.), *The Philosophy of H.G. Gadamer*, 257–258. Die Herder-Schrift wurde 1967 in diesem Sinne überarbeitet. Die ersten Seiten dieser Fassung wurden neu geschrieben und der neuen geistigen Situation der Zeit angepaßt. Enthielt Gadamers Denken vor 1933 der Weimarer Republik gegenüber ein kritisches Moment, so enthält es nach 1945 auch ein solches der Technisierung der [Lebens]Welt gegenüber.

[22] HGG, in: Interview „The 20s, 30s and the Present" in: D. Missgeld, *Gadamer on Education, Poetry and History*, 150.

Kreise, namentlich der Goerdeler-Kreis, mit dem Gadamer in Leipzig verkehrte. In den Nachkriegsjahren hat Gadamer stets von sich gesagt, daß er sich immer als ‚liberal' verstanden habe[27]. Ursprünglich bezog die liberale Bewegung in Deutschland ihre Einheit aus einem gemeinsamen Antifeudalismus. Zumindest in diesem minimalen Sinne ist Gadamer eindeutig liberal. Er versteht sich aber auch als einen Liberalen im moderne Sinne des Wortes[28]. Aber die Bezeichnung liberal-konservativ wäre angemessener, um Gadamers Liberalismus zu kennzeichnen. Denn die Traditionspflege ist Bewährung und Bewahrung von Überliefertem, Traditionsaneignung und -vermittlung im Dienst der individuellen Selbstaneignung. Da das daraus resultierende Selbstwissen jedoch nicht absolut ist, sondern endlich bleibt, ist das hermeneutisch geschulte Bewußtsein ein stets für den Dialog und für die Erfahrung des Anderen bereites Bewußtsein. Deshalb erblickt Gadamer die politischen Implikationen seines Werkes in der Einsicht, daß „die wahre Humanität unserer Existenz schließlich davon abhängt, ob wir gelernt haben, die Grenzen zu sehen, die uns unsere eigene Natur gesetzt hat"[29].

Schwer ist es, Gadamers Liberalismus im Weimarer parteipolitischen Spektrum zu verorten, denn seine Schriften enthalten dafür nur spärliche und indirekte Bezüge. 1990 sagte Gadamer über sich, er sei damals ein Republikaner gewesen[30]. Sein Liberalismus trennte ihn vom parteipolitischen Liberalismus: „wir machten auch nicht mit den großen liberalen Zeitungen und Veröffentlichungen gemeinsame Sache"[31]. Gadamer war ein Anhänger der DNVP[32]. Gadamers Liberalkonservatismus unterscheidet sich von dem nationalkonservativen Flügel der DNVP: „Was ich meine, ist, daß ich und meine Freunde gegen eine reaktionäre, enttäuschte und ressentimentgeladene Bewegung in weiten Kreisen der Be-

---

27 HGG: „I never thought myself as a conservative". „I have always been a liberal from early times to today. I have always voted for the FDP" in: D. Missgeld, „Interview The 20s, 30s, and the Present", in: *Gadamer on Education*, 140. Allerdings weiß man dabei nicht recht, was ‚liberal' eigentlich meint.

28 „What I just meant to say is that if you use the word ‚liberal' in the modern political sense, I have always spoken of myself as a liberal (...)" in: D. Missgeld, „The 1920s, The 1930s and the Present", in: *Gadamer on Education*, 143.

29 „The political implications of my work, as I understand them: the very humanity of our existence depends, finally, upon whether we have learned to see the limits which our own nature has set for us, over against the nature of others (...) We learn from those who learn from us" in: D. Missgeld, „Interview The 20s, 30s, and the Present", in: *Gadamer on Education*, 152.

30 „I, the German Intellectuals of Weimar, we were Republicans (...) In 1918 German Intellectuals began to think in terms of democracy as a worldwide phenomenon", ebenda, 149. Die Staatsgesinnung ist Teilhabe am individuellen Allgemeinen, an der *res publica*. So ist es durchaus möglich, ein ‚Republikaner' zu sein und doch die Weimarer Republik nicht zu unterstützen.

31 Beide Zitate aus: D. Missgeld, „The 20s, The 30s and the Present", in: *Gadamer on Education*, 143.

32 Information nach George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen*, Argument-Sonderband 205, Hamburg 1993.

völkerung standen". Ein Monarchist war er nicht[33]. Und ein imperialistischer Nationalist dürfte er nicht gewesen sein: Seine Philosophie steht nämlich nicht im Dienste einer einzelnen Tradition. Aber Gadamers Liberalismus kommt mit dem nationalkonservativen und nationalsozialistischen Denken in vielerlei Hinsicht in Berührung.

Berührungspunkte und Unterschiede zwischen Gadamers Liberalkonservativismus und den antirepublikanischen Konservativismen

Die Platoforschung der 20er und 30er Jahre hat ihren Interessenschwerpunkt vom konventionellen Plato als Philosophen der Ideenlehre und der Ästhetik auf den Plato als politischen Denker umorientiert. Diese Umorientierung hängt mit der Identitätskrise zusammen, die Deutschland im Allgemeinen und die Altertumswissenschaft insbesondere in Mitleidenschaft gezogen hat. Der Rückgriff auf die griechische Philosophie schien nämlich deshalb so lehrreich zu sein, weil sich in ihr die Zeitumstände wie widergespiegelt fanden, stand doch „die klassische Philosophie der Griechen von Sokrates bis Aristoteles inmitten einer umfassenden Krisis der Kultur"[34]. Der neuen Platoforschung schien es so, als ob der Verlust eines festen Halts inmitten des Chaos die Wissenschaft, die Kunst und die Mystik als ein nicht genügend Letztes erscheinen ließe, um Platos schöpferisches Ganzes adäquat zu erfassen. Die Bewältigung des Chaos erheischte eine Vertiefung des historischen Denkens. Gegen die positivistische Altertumswissenschaft, wie sie von Wilamowitz vertreten wurde, und gegen die traditionelle Platoforschung, wie sie im akademischen Establisment gepflegt wurde, richtete sich nun die neue Platoforschung, die sich ihrerseits den Ideen Platos zum Staat und zur Gemeinschaft auf dem Wege der Erziehung zuwandte[35]. *Politeia* und *Paideia* sind somit ins Zentrum des Interesses gerückt. Im Rückgriff auf Platos *Siebter Brief* und auf Platos *Staat* konnte Platos Werk von einer neuen Mitte aus ausgelegt werden, die freilich je nach Ansatz unterschiedliche Konturen gewinnen konnte[36]. Trotz aller Unterschiede ist hervorzuheben, daß die klassischen

---

33 „We know that [Brüning] wanted to restore the Hohenzollern monarchy. If we had known that, we would never have voted for him", ebenda, 139. Die Aussagen Gadamers über sein Verhältnis zur Monarchie und zu den Junkern sind stets kohärent gewesen.

34 HGG, GW5, 230.

35 Die Titel der Veröffentlichungen sind dafür bezeichnend: Plato der Gründer (K. Singer); Plato als Erzieher (J. Stenzel); Paideia (W. Jaeger).

36 Gadamer faßt diese Ansätze zusammen in: „Die neue Platoforschung" (1930), GW5, 213. Die Ansätze charakterisieren sich wie folgt: J. Stenzels Ansatz durch die Idee der Erziehung, Friedländers Ansatz durch den philologischen Weg von der Form zum Gehalt hin und zurück, K. Reinhardts Ansatz durch den Mythos, der die Norm der Wissenschaft hinter sich lässt, W. Jaegers Ansatz durch ein „historisches" Verfahren, das Platos philosophischen Entwicklungsgang innerhalb der Geistes- und Lebensgeschichte des griechischen

Philologen „ein ungesättigtes Bedürfnis nach echter Polis, nach echter politischer Solidarität aussprach(en)[37]“. Daß diese Sehnsucht die Form der Volksgemeinschaft annehmen konnte, war klar. Gadamer hat übrigens „nicht ganz vergessen, daß die Enthusiasten, die den neuen Geschehnissen in Deutschland vertrauten, sich sozusagen innerlich durch ihren Humanismus aufgerufen fühlten, an den neuen Aufbruch 1933 zu glauben“[38]. Gadamers Platoforschungen passen in den neuen Zeitgeist hinein.

Gadamers Plato-Interpretationen teilen zum Teil mit den faschistisierenden Plato-Lektüren die Kritik an der Sophistik der Zeit. Hierin kommt Gadamers Denken mit dem Zeitgeist in Berührung, denn die Kritik an den Sophisten gehört zu den antidemokratischen Topoi der Nazis und der Konservativen Revolution.

Platos Kritik an den Dichtern richtet sich gegen das, was am Bestehenden ethisch faul ist. Die Dichter werden deshalb vertrieben, weil sie als Sophisten die Seele der Jugend verderben. Als Sophisten werden diejenigen abgestempelt, die sich an abgestandene althergebrachte Formen klammern, die hier und jetzt ihre erzieherische Wirkung deshalb nicht mehr entfalten, weil sie uneigentlich sind. Diese althergebrachten Formen – ästhetische, moralische Normen – mochten der Erziehung der älteren Generationen dienlich gewesen sein. Aber in der athenischen Polis wie im Weimarer Staat gibt es kein verbindliches Ethos mehr. Gadamer beschreibt den Prozeß der Entzweiung zwischen nur noch geltenden Normen und verlorengegangenem Sinn: „Die klassische Philosophie der Griechen von Sokrates bis Aristoteles steht inmitten einer umfassenden Krisis der Kultur. Wie die klassische Philosophie der Griechen in der Auflösung des Alten seine Bewahrerin sein will, wie sie in ihrer Entzweiung gerade die Versöhnung mit der älteren Wirklichkeit des Lebens erstrebt“, so tut es die moderne Sophistik. Und Gadamer bezieht diesen Prozeß auf das Deutschland der zwanziger Jahre: „das ist uns verwandt und verständlich aus der eigenen Entzweiung der moralischen Bewußtseinshaltung“[39]. Die ethischen Normen müssen darum auf ihre Eigentlichkeit abgeklopft werden, um die uneigentlichen Normen loszuwerden und den wahren Nutzen freizulegen. Dies geschieht dialektisch, durch das dialektische Zerstören aller Beruhigungen durch Meinung und Geltung. Uneigentlich sind dagegen die sophistischen Theorien, weil sie jede echte ethische Gesinnung aushöhlen, die Selbstvergessenheit fördern und den Leidenschaften Einlaß ins menschliche Herz gewähren. So verkehren sie die rechte Ordnung, die ‚Gerechtigkeit‘, die Staatsgesinnung dadurch, daß sie die Tradition bloß über-

Volkes zu situieren trachtet, Kurt Singers Ansatz durch eine enkomiastisch gestimmte Abgrenzung gegen die ‚verhirnlichte‘ Wissenschaft.

[37] HGG, „Erinnerung an Naumburg“ (1994) in: *Philologus* (139), 1995, H. 2, 342.

[38] Ebenda.

[39] HGG, „Praktisches Wissen“, 1930, in: GW5, 230. Hier drückt sich der revolutionäre Impetus der phänomenologischen Schule gegen eine kulturelle und also auch politische Wirklichkeit aus, die sie für morsch hält und im hegelschen Sinne aufgehoben werden soll.

lem Rückzug vom politischen Bereich eine politische Rückwirkung. Das gilt auch für Gadamer, dessen Apolitismus politische Wirkungen indirekt zeitigen will.

Die ästhetische *Paideia* soll vorzüglich jene ästhetischen Formen behalten, die über Erfahrungen der Geschichte und über die Anamnese an das Selbst führen. Deshalb sind Mythen, Lobdichtungen und die platonischen Dialoge maieutisch produktive Formen, denn sie verhelfen einem jeden dazu, der immanenten Kraft der Sprache Formen zu geben, die jeweils *pro me* sinnhaft sind. Da im Denken Gadamers die Sprache grundsätzlich offen und beweglich ist, wäre es ein Mißverständnis, zum einen in seiner Hervorhebung der hermeneutischen Produktivität der Mythen ein Zeichen dafür zu erblicken, daß sein Denken ein mythisches Denken sei, oder zum anderen in seiner Hervorhebung der Lobdichtung, die hermeneutisch produktiv ist, einen Versuch aufzudecken, die Dichtung nur auf das zu beschränken, was politisch dienstbar zu machen ist.

Doch die *Paideia*, wenn sie auch eine ästhetische Dimension enthält, pflegt das Ästhetische nicht um seiner selbst willen, wie es das moderne ästhetische Bewußtsein tut. Die *Paideia* zielt vor allem auf die Erziehung der Wächter des Staats ab. Sie ist „die Bildung des Menschen zu einer ‚inneren' Harmonie seiner Seele, einer Harmonie des ‚Scharfen' und des ‚Milden', des ‚Willenskräftigen' und des Philosophischen"[42]. Diese Harmonie ist nicht humanistisch gemeint. Sie dient nämlich nicht nur der Entfaltung der Anlagen und Gaben. Sie meint die Stimmung einer in der Natur des Menschen liegenden Dissonanz. Dieses platonische und gadamersche Menschenbild entspricht gar nicht dem Menschenbild der Nazis. Denn die Bildung zielt nicht auf die Erhärtung des Körpers und des Geistes, auf die Hörigkeit zum Führer und die Heranbildung unerschrockener Krieger ab. Dieses Menschenbild entspricht auch nicht dem der Moderne: Es zielt nicht bloß auf die *amadia*, sondern auch auf das höchste Glück, das *agathon*, nicht nur auf das Glück, sondern auf die Tugend ab. Eine gelungene *Paideia* führt den einzelnen zur Selbsterkenntnis, zur Einsicht in ein ihn bestimmendes, jemeiniges Maß[43]. Aber diese *Paideia* bleibt stets eine Aufgabe, da der Mensch nicht von Natur aus im Rechten ist: „Die Wächter des Staats, um deren Bildung es sich allein handelt, sind nicht von Natur im rechten, so daß es nur darauf ankäme, ihnen die Entfaltung ihrer Anlagen zu ermöglichen. Gerade um den Zwiespalt ihrer Anlagen zur Einheit des Ethos zu fügen, bedarf es vielmehr der *Paideia*". Und Gadamer fügt das hinzu, was er unter dem Stand der‚Wächter des Staats' versteht: „Dieser Stand der Wächter aber ist der eigentliche Stand des Menschen"[44]. Die durch die *Paideia* erwirkte Harmonie hebt die Kluft zwischen wahrer Bildung und Wissen um die Bildung auf, die Nietzsche in seinen zweiten unzeitgemäßen Betrachtungen aufs Korn nahm. Die *Paideia* erzieht zur Wahrheitsliebe, und je gelungener sie ist, desto weniger verfällt der Mensch dem

---

[42] HGG, Plato und die Dichter, GW5, 198.
[43] Das jemeinige Maß ist das je eigene faktische Dasein.
[44] HGG, GW5, 198.

Schein. Die *Paideia* bedeutet daher eine „Gegenbewegung gegen den auflösenden Zug des von den Mächten der Aufklärung ergriffenen staatlichen Wesens“[45]. Insofern enthält die platonisch-gadamersche *Paideia* ein gegenaufklärerisches Moment.

Die *Paideia*, wie Gadamer sie in seinen Plato-Schriften entwirft, enthält ein anderes Moment, das einen Leser bedenklich stimmen mag. In *Platos Staat der Erziehung* und in *Plato und die Dichter* wird eine *Politeia* entworfen, die in manchen Zügen derjenigen der nationalkonservativen und nationalsozialistischen Ideologien nicht unähnlich ist. Das Wesen des Staats ist „eine Ordnung von Regierung und Volk, die darauf begründet ist, daß in jedem einzelnen und seinem Tun das Ganze da ist“[46]. Dieses Ganze ist aber nicht das ‚Völkische‘ oder die ‚Volksgemeinschaft‘, sondern die *dikaiosyne*, welche ‚Gerechtigkeit‘, Rechtlichkeit, Rechtsgeltung, Staatsgesinnung, richtiges Maß bedeutet. T. Orozco vermißt in dieser Gerechtigkeit die Rechtsstaatlichkeit[47]. Man könnte ihr rückhaltlos beipflichten, wenn Gadamer mit seiner *Paideia* einen konkreten Staat und den genuin politischen Bereich im Auge hätte. Die *dikaiosyne* ist nicht einer Elite vorbehalten: für das Dasein des Ganzen ist „von entscheidender Bedeutung, daß ‚das Seine tun‘ seinen politischen Sinn von Gerechtigkeit nicht als ein Spezialfall des Prinzips der Arbeitsteilung gewinnt“[48]. Die politische Tugend wird also von jedem getragen: „jeder hat einen unmittelbaren Bezug auf das Ganze, nämlich in der Einstimmung in das Ganze der Herrschaftsordnung, dem er zugehört“. Diese Sätze sind nur dann faschistisch, wenn man sie politisch versteht. Sie schreiben aber keine konkrete politische Ordnung vor, sondern beschreiben nur einen Idealstaat. Sie beschreiben, wie eine Institution eine sie immer tragende Grundlage hat, die sie auch im verderbtesten Staat nicht entbehren kann. Freilich kann ihre Grundlage zersetzt oder auch konsolidiert werden. Fest steht aber, daß gesellschaftliches Leben ohne diese Grundlage nicht möglich ist.

Die *Politeia* weist einen anderen bedenklich anmutenden Zug auf: Sie beschreibt den Idealstaat als einen Dreiständestaat[49], was eine wesentliche Komponente vieler Entwürfe vom autoritären Staat war. Im platonischen Staat gibt es die Berufstätigen, die Krieger und die Politiker.

Genauso bedenklich stimmt der Satz, nach welchem des Kriegers Werk darin besteht, „Freund und Feind zu unterscheiden“[50]. Dieser deutliche Hinweis auf Carl Schmitts Auffassung der Politik liegt auch in *Platos Staat der Erziehung*

---

45 HGG, GW5, 201.

46 HGG, „Platos Staat der Erziehung“, 1942, in: GW5, 257.

47 T. Orozco, *Platonische Gewalt*, ²2004, 177.

48 HGG, GW5, 257.

49 Das Ständestaat-Motiv befindet sich nur in Gadamers Schriften über Plato. Das zeigt, daß der Ständestaat kein politisches Desiderat Gadamers ist, sondern nur ein platonisches Motiv, das Gadamer behandelt.

50 HGG, GW5, 198f.

vor[51]: „Das Recht tritt damit in den Horizont der höheren Verbindlichkeit einer Bindung, d.h. aber in den politischen Raum, den Raum der Unterscheidung von Freund und Feind im Nutzen und Schaden". Dieser unmißverständliche Bezug auf Carl Schmitt darf aber nicht dazu verleiten, zu glauben, daß Gadamer diesmal dem Sirenenruf des faschistischen manichäischen politischen Denkens erlegen wäre. Diese Sätze, die zwar wunderbar in den Zeitgeist hineinpassen, bedürfen einer anderen Lesart, um nicht mißverstanden zu werden. In *Plato und die Dichter* erklärt Gadamer, wie er die Schmittsche Unterscheidung von Freund und Feind versteht: „Den Freund zu lieben, nur weil er der Freund ist – und nicht weil er und soweit er einem Gutes tut, sondern auch, wenn er einem Schlechtes tut; und den Feind zu hassen, nur weil er der Feind ist, auch wenn er einem Gutes tut"[52]. Dieser Satz schlägt jedem Gebot der Humanität ins Gesicht, wenn man nicht bedenkt, daß die Freund-Feind-Unterscheidung und die Begriffe des Guten und Bösen ihren vollen Sinn erst dann erhalten, wenn sie mit der harmonischen Einheit der im Menschen gelegenen Dissonanz in Verbindung gesetzt werden. Feind ist somit derjenige, der einen vom Wahren abbringt. Freund ist derjenige, der das Nützliche fördert, wobei das Nützliche nicht im platten utilitaristischen Sinne verstanden werden darf, sondern im aristotelischen Sinne vom Tunlichen. Somit sind diese mit bedenklichen Resonanzen beladenen Sätze nicht so sehr politisch zu verstehen als vielmehr ethisch und enthalten deswegen eine indirekte Kritik an Carl Schmitts Theorie[53]. Wie Gadamer mehrfach betont: „Der Staat ist ein Staat in Gedanken, kein Staat auf der Erde"[54].

---

[51] Vgl. GW5, 253.

[52] HGG, GW5, 198f.

[53] 1990 erklärt Gadamer: „I had begun writing about Greek philosophy, before 1933, in quite a political way, about the sophists, for example. Now how could I have avoided refering to Carl Schmitt in this context?" in: D. Missgeld, „Interview: The 20s, 30s and the Present", *Gadamer on Education*, 148.

[54] GW5, 194. Vgl. auch in: „Platos Staat der Erziehung", GW5, 251: „Sokrates unpolitisches und doch wahrhaft staatsbildendes Erziehertum" oder in: „Die neue Platoforschung", GW5, 214: Gadamer begrüsst die Tatsache, daß K. Singer es vermeidet, „den Staatswillen Platos, den heute niemand mehr leugnet, naiv als eine eindeutig-positive Stellung zum Staatlichen aufzufassen. Er hat Sinn für die unauflösliche Zweideutigkeit dieses Gründungswillens, dessen ‚Gründung' ein ‚Staat' ist und doch auch wieder nicht". Das Ambivalente an diesem Gründungswillen besteht also darin, daß das primär überpolitische Anliegen der *Paideia* doch insofern politische konkrete Rückwirkungen zeitigt, als eine ethische Geisteshaltung sich auch in die Wirklichkeit einprägt. Im Unterschied zum Apolitismus des Bildungsbürgertums, der einen Rückzug aus dem Politischen gefördert hatte und auch insofern politische Wirkungen entfaltete, als es den politischen Raum freiließ für Demagogen und für die Entfesselung der parteipolitischen Egoismen, ist der Apolitismus Gadamers nicht derart, daß er sich der politischen Dimension entledigt: Gadamers Denken kreist beharrlich um politisch-moralphilosophische Probleme, eben um die Staatsgesinnung. Dass der Begriff der Staatsgesinnung inhaltlich unbestimmt bleiben muß, hängt damit zusammen, daß die *res publica* (Staatsgesinnung) geschichtlich situiert ist, ein Synonym für die sich vollziehende praktische Vernunft ist und dem menschenverbindenden Einverständnis in der Sache gleichkommt. Staatsgesinnung haben impliziert also Offenheit des

Obwohl Gadamers Platoforschungen im Sog der neuen Platoforschung stehen und mit den radikalkonservativen Motiven vieles gemeinsam haben, fühlt Gadamer gegenüber seinen Kollegen eine Distanz: Er teilte „den Enthusiasmus einer in die Antike zurückgespiegelten demokratischen Nostalgie nicht ganz so"[55].

Gadamers Platoforschung unterscheidet sich deutlich von den anderen Platoforschungen jener Jahre und darf deshalb nicht mit diesen amalgamiert werden[56]. Von Gadamer unterscheidet sich W. Jaeger durch den systematischen Ansatz[57], durch die Tatsache, daß Jaegers *Aristoteles* kein Dialektiker, sondern ein fundamentalistischer Denker ist. Kurt Hildebrandt[58], ein Georgianer, unterscheidet sich von Gadamer durch seinen manchmal allzu direkten, konkret politischen Ansatz: seine Darstellung ist unmittelbar politisch: Im Unterschied zu Gadamer ist der platonische Weg des staatlichen Wirkens nicht die Begründung einer unpolitischen seelisch-religiösen Gemeinschaft, sondern ein Weg zum Ziele wirklicher Neugestaltung des Staats. Daher streift Hildebrandt die Sprache eines rein machtpolitischen Denkens, wie es 1932 bzw. 1933 in der Luft lag: „Machtergreifung", „Verfassungsänderung mit gesetzlichen Mitteln"[59]. Ähnliches trennt J. Stenzel von Gadamer: Gadamer pocht immer wieder darauf, daß die pädagogischen Grundsätze in Platos Philosophie niemals wörtlich zu verstehen sind. Dafür seien zwei Beispiele angeführt: „Die Vertreibung der Dichter aus dem Staat ist nicht ein ernsthafter Reformvorschlag für das Gemeinwesen, sondern eine reaktive Provokation, deren Sinn darin besteht, zu zeigen, was faul ist an dem Bestehenden. Positiv bedeuten solche Ideen lediglich eine Herausarbeitung des Menschenbildes in seiner wahren Möglichkeit"[60]. Dieses Beispiel zeigt, wie wenig fundiert es ist, Gadamers *Plato und die Dichter* mit direkten Gescheh-

---

Denkens, Bereitschaft, sich in Frage stellen zu lassen, Einsicht in seine Endlichkeit und deren Konsequenzen, und Ausrichtung auf das Gute. Dass dieser Begriff nicht ausreicht, um eine politische Ordnung zu legitimieren, ist klar, aber Gadamers Reflexion gilt nicht primär einer politischen Fragestellung, sondern einer hermeneutischen. Die Staatsgesinnung erweist sich somit als eine Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens einer *polis*. Tocqueville, der bekanntlich ein Demokrat und nicht etwa ein Faschist war, kam in seinem berühmten Essay über die Demokratie in Amerika im Grunde auf dieselben Schlüsse.

55 HGG, „Erinnerung an Naumburg, 1994, in: *Philologus* (139), 1995, 342.

56 Daß Gadamers philosophischer Standort ihn quer zu den damaligen Frontlinien stellte, illustriert eine Aussage Gadamers 1990: „In certain connections, I felt a distance over against these reactionary tendencies of the German Youth [die Jugendbewegung] and of the German bureaucracy. At the same time, I had things in common with them, which influenced me. Yet, influenced as I was, it was always with an inner feeling of discontent", in: D. Missgeld, „The 20s, The 30s and the Present", *Gadamer on Education*, 143.

57 Siehe Gadamers Kritik an Jaeger: „Der aristotelische Proreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik" (1927); ferner die Rezension von Jaegers Buch „Aristoteles" (1928).

58 Vgl. Gadamers Rezension 1935 über Hildebrandts Buch *Plato. Der Kampf des Geistes um die Macht* (1932),in: GW5, 331–337.

59 HGG, in: GW5, 335.

60 HGG, „Die neue Platoforschung", in: GW5, 218.

nissen wie den Bücherverbrennungen vom Mai 1933 in Verbindung setzen zu wollen, wie es T. Orozco suggeriert[61], zumal dieser Text lange vor diesen Geschehnissen geschrieben wurde.

Das zweite Beispiel illustriert, wie sich Gadamers Denken gegen jeden erzieherischen Ansatz wendet, der das Individuum zur Anpassung an das Kollektiv, an die Gemeinschaft zwingt: Es ist „bezeichnend, daß Stenzel (die) Fundierung (des wahren Staats) umkehrt. In der Idee der Pädagogik (Stenzels) liegt es, aus der Gemeinschaft den Menschen zu „erzeugen", der sich ihr eingliedert. Aber Plato gewinnt die Idee der Erziehung aus der Idee des Menschen". Und Gadamer präzisiert: „Der Entwurf des wahren Staats ist gerade deshalb eine Konstruktion, weil es in ihm nicht auf den wahren Staat, sondern den wahren Menschen ankommt. Daß der wahre Mensch nur in einem wahren Staat gedeihen kann, enthält die höhere Wahrheit in sich, daß echtes Menschsein einen echten Staat gerade möglich macht"[62].

Der Staat Gadamers ist kein autoritärer Staat, der die romantische Sehnsucht nach einer ‚deutschen Demokratie', einer substantiellen Identität zwischen Regierten und Regierenden konkret verwirklichen soll. Er ist auch kein totalitärer Staat, kein Leviathan, der die Massen zwecks Errichtung des totalen Staats radikal politisiert und dem Individuum keinen inneren Freiraum mehr zugesteht. Gadamers Staat ist vielmehr ein Staat in Gedanken, eine Staatsgesinnung. Sein ‚Staat' ist eine ganz kleine Republik, die aus Sokrates und seinem Gesprächspartner besteht. Durch die Kunst des gelungenen Dialogs tritt eine Wahrheit in Erscheinung, die nicht die besondere Wahrheit des einen oder des anderen Gesprächspartners ist, sondern eine beiden gemeinsame Wahrheit, die Einverständnis in der [Streit]sache ist. Der sokratische Dialog hilft einem, sich von seinen Vorurteilen teilweise zu lösen und zu einer höheren Wahrheit zu gelangen, die den Partikularismus der Meinungen transzendiert. Ein gelungener Dialog setzt freilich die Bereitschaft voraus, seine Vormeinungen und Vorurteile aufs Spiel zu setzen, sich somit auszusetzen und für die Andersheit besonders empfänglich zu sein. Diese Öffnung zum Dialog und zur Erfahrung dessen, was seine Vorurteile in Frage stellt, trägt zur Stiftung eines gegenseitigen vernünftigen Einverständnisses in der Sache bei. Die so verstandene Staatsgesinnung hat politische Implikationen: Der Makrokosmos des Staats kann vom Mikrokosmos dieses individuellen hermeneutisch-kritischen Denkens extrapoliert werden. In dieser Hinsicht steht Gadamers Reflexion im Fahrwasser einer uralten humanistischen Tradition: die gute Politik ist die Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln.

Aber Gadamer befragt das Verhältnis der Ethik zur Politik auf neue Art. Sein Sokrates lehrt keine Ideenlehre, sondern einen neuen Zugang zu den platonischen Dialogen, der zu einer ‚jemeinigen' Aneignung der Griechen führt. Diese ‚jemeinige' Aneignung der Tradition der Antike vollzieht sich hermeneutisch-dialektisch im Horizont einer Metaphysik der Endlichkeit. Dies führt zu erheb-

---

[61] T. Orozco, *Platonische Gewalt*, ²2004, 53ff.

[62] HGG, ebenda, GW5, 219.

lichen Unterschieden zu den faschistisierenden Sokrates-Figuren: Gadamers Sokrates wirft nämlich das ethische individuelle Programm des Humanismus nicht über Bord. Er ist nicht einer, der gleich Zarathustra über eine elitäre Weisheit verfügt, die nur Geweihten vorbehalten bleibt. Er kennt kein ethisches Führerprinzip, wie bei den Georgianern, er will auch nicht allein bleiben. Er ist auch nicht einer, der die Macht will oder eine heroische Lebenshaltung fördert.

Gadamers Sokrates verfügt über kein privilegiertes Wissen mehr über das, was die Tugend ist. Von dem jemeinigen beweglichen Horizont aus vollzieht sich durch das Verstehen die sinnvolle Aneignung der Tradition, die immer *pro me* ist und trotz ihrer Situationsgebundenheit in der hermeneutischen Erfahrung ins Universelle drängt und aus dem Universellen hervorbricht. Dieses Denken kennt also keine geschlossenen Horizonte, wie sie Gadamer zufolge Nietzsche dachte. Es ist zudem mit einem ethnozentrischen Anspruch, wie ihn die Nazis erhoben, schlicht unvereinbar. Es lädt vielmehr zum Dialog ein, da niemand mehr in der Lage ist, eine definitive Antwort auf die Probleme der *conditio humana* abzugeben. Wie Sokrates dialogisch philosophierte, so tritt Gadamer in ein grenzenloses dialogisches Verhältnis zur Tradition. Gadamers Sokrates ist also nicht das Produkt einer blinden Reaktion auf die Modernität, die eine romantische Sehnsucht nach einer autoritär-harmonischen Gesellschaftsordnung widerspiegelt. Durch Platos Sokrates inspiriert, versucht Gadamer eine neue Sokrates-Gestalt[63] zu entwickeln, die die Geschichtlichkeit des Daseins mitdenkt. Die sokratische Dialogkunst ist das Pendant der Einsicht in den diskursiven und situierten Charakter der Vernunft und das Mittel, die Vernunft, ihre Einheit und Allgemeinheit, wieder zu Ehre zu bringen.

Wie wir gerade gezeigt haben, weisen Gadamers Texte einen ambivalenten Charakter auf, da unmissverständliche Bezüge zu anderen zeitgenössischen Schriften und zum Zeitgeist hergestellt werden können, ohne jedoch in diesen aufzugehen. Deshalb wollen wir das Ambivalente an Gadamers Texten schärfer herausarbeiten und versuchen, näher zu erfassen, wie das Ambivalente seiner Schriften am Beispiel des Widerstands gegen das NS-Regime funktioniert und zu verstehen ist.

---

[63] Der Gestalt-Begriff verrät den Einfluss des Stefan George-Kreises auf Gadamers Denken. Mit diesem Begriff ist eine Sprachauffassung verbunden, die über die analytische Aussagelogik hinausgeht. Die Sprache ist nicht mehr ein Instrument zur Bezeichnung oder zur sprachlichen Erfassung einer ihr äußeren, vorgängigen Sache. Sie ist vielmehr das Medium, in dem und durch das sich die Sache kundtut. Die Sprache ist deswegen grundsätzlich metaphorisch. Im Unterschied zu den Georgianern bleibt bei Gadamer diese Sprachauffassung nicht auf das Dichterische beschränkt, sondern umfasst die gesamte Welterfahrung, die sprachlich verfaßt ist.

Das Ambivalente in den Schriften Gadamers am Beispiel des Widerstands gegen das NS-Regime

Ein Themenfeld, in dem sich das Ambivalente in den Schriften Gadamers vorzüglich aufweisen läßt, ist die Frage des Widerstands gegen den Nationalsozialismus. Sowohl in *Plato und die Dichter* als auch in *Platos Staat der* Erziehung sind Sätze zu finden, die dem NS-Regime gegenüber durchaus eine kritische Distanz zum Ausdruck bringen könnten. Freilich ist die in *Plato und die Dichter* enthaltene Kritik implizit, da wir gezeigt haben, daß Gadamers Sichtweise sich wohl durch den Zeitgeist vereinnahmen läßt und doch mit ihm nicht identisch ist. Hinsichtlich dieses Textes erklärte Gadamer sogar, daß er seine Kritik an Carl Schmitt vorsichtshalber zurückhalten mußte und daß er deshalb nur *Plato und die Dichter* veröffentlichte[64].

In *Platos Staat der Erziehung* sind dagegen kritische Aussagen explizit. Gadamer erinnert beispielsweise daran, daß „nur Gerechtigkeit allein (...) Bestand und Dauer des Staatlichen bewirken [kann]"[65]. „Das Ideal des Tyrannenlebens (ist) ein Bekenntnis gegen die Gerechtigkeit"[66]. Denn „Tyrannen haben in der bloßen Macht, dem ‚Vermögen', dem Können, ihr Selbstbewußtsein und eben deshalb denken sie in allen Reden vom Recht die eigene Ungleichheit mit allen anderen mit. Tyrannen haben keine Freunde"[67]. Gadamer schreibt andernorts: „Für den straflosen Verbrecher, den Tyrannen, (ist) es vorteilhaft, wenn es noch Einhaltung der Rechtsordnung seitens der anderen gibt". Und Gadamer fügt hinzu: in diesem Fall ist „Rechtlichkeit (...)Einfalt"[68]. Diese Sätze klingen wohl als eine Aufforderung zur Gehorsamsverweigerung einem Staat gegenüber, der jeder Legitimität bar ist. In diese Interpretationsrichtung geht auch die Anekdote, die Gadamer aus seiner Zeit als Leipziger Professor erzählt[69]: auf die Frage eines Studenten, was Plato seinen Schülern gegenüber einem Tyrannen zu tun empfohlen hätte, antwortete Gadamer, daß Plato selbstverständlich die Ermordung des Tyrannen bejaht hätte. In *Platos Staat der Erziehung* erinnert er an das, was recht ist: „was recht ist, ist nicht immer durch den Anspruch, den der andere an mich zu stellen hat, schon bestimmt. Es kann richtiger sein, im Sinne einer

---

64 „I always was a liberal. It is true: I did'nt speak about these things [the principle of freedom and of the world history] during the Third Reich. There was no need to directly report to the executioner for those of us, like myself and my friends, who were part of the opposition. Thus I had begun writing about Greek philosophy, before 1933, in quite a political way, about the sophists, for example. (...) [Schmitts Position] is very much like the position of a sophist. But I had to refrain from all this – and so I only published *Plato and the Poets*", in: D. Missgeld, „Interview: The 20s, the 30s and the Present", *Gadamer on* Education, 148. Über Letzteres ist Vorsicht geboten: siehe unten S. 14–15.

65 GW5, 251.

66 GW5, 255.

67 GW5, 254.

68 GW5, 255.

69 Années d'apprentissage philosophique (PL), Critérion, Paris 1992, 142.

Dem Text *Plato und die Dichter* wurde ein Goethe-Zitat vorangestellt: „Durch jede philosophische Schrift geht, und wenn es auch noch so wenig sichtbar würde, ein gewisser polemischer Faden. Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungsarten seiner Vor- und Mitwelt uneins. [Und so sind die Gespräche des Plato oft nicht allein *auf* etwas, sondern auch *gegen* etwas gerichtet]"[76]. Im Rückblick erblickt Gadamer in diesem Zitat eine repräsentative Verdichtung seiner Position zum Nationalsozialismus. Diese Auskunft Gadamers bedarf einer Klärung, denn die Tatsache, daß *Plato und die Dichter* am Anfang der dreißiger Jahre verfaßt und eher, wie wir gezeigt haben, gegen die Sophistik der Zeit, gerichtet war, macht die Aussage Gadamers fragwürdig. Ist es berechtigt, darin einen apologetischen Rechtfertigungsversuch *a posteriori* zu erblicken? Dafür spricht das Erscheinungsjahr und damit der fehlende Bezug des Textes zur noch nicht etablierten NS-Diktatur. Aber läßt sich dieser Text nicht wirkungsgeschichtlich lesen, seine Aktualisierungen deshalb annehmen, weil dieses Zitat tatsächlich Gadamers Erfahrung und faktische Distanz zum Regime widerspiegelt und verdichtet? Das soll heißen, daß dieser Text, der ursprünglich mit dem NS-Regime nichts zu tun gehabt hat, sich inzwischen mit einer Bedeutungsmöglichkeit angereichert hat, die dem Text nicht eigen und trotzdem unabweisbar ist. Dieses Argument ist aber gefährlich, denn es würde jedem interpretativen Missbrauch Tür und Tor öffnen und dem gadamerschen hermeneutischen Prinzip widersprechen, nach dem ein adäquates Textverständnis den methodischen Aufbau seines historischen Horizontes erfordert. In diesem Sinne hat F.R. Hausmann recht, wenn er schreibt: „Gadamers Ausführungen, was die eigene Position im NS-Wissenschaftsgefüge angeht, sind genauso schwammig und apologetisch wie die anderer Mandarine"[77].

In *Selbstdarstellung Hans Georg Gadamer* (1977) findet man ein anderes Beispiel für dieses Schwammige: „Man wird nicht gerade sagen können", schreibt Gadamer über die beiden Plato-Texte, „daß diese Studien (...) das Schauspiel der Zeitereignisse bedeutungsvoll spiegeln. Höchstens indirekt, sofern ich nach 1933 eine größere Studie über sophistische und platonische Staatslehre vorsichtshalber abbrach, aus der ich nur zwei Teilaspekte publizierte: Plato und die Dichter und Platos Staat der Erziehung"[78]. Diese letzte Aussage läßt sich aber nirgends belegen.

Und der Zweifel an den autobiographischen Aussagen Gadamers keimt vollends auf, wenn in *Selbstdarstellung* zu lesen steht: „Platos Staat der Erziehung war auch eine Art Alibi. (...) Um einer Mitarbeit im philosophischen Sektor zu entgehen, wo so schöne Themen wie ‚Die Juden und die Philosophie' oder ‚das Deutsche in der Philosophie' auftauchten, wanderte ich in den Sektor der klassischen Philologie aus. Dort ging alles manierlich zu, und unter dem Schutz von

---

[76] HGG, in: GW5, 187 und GW2, 489.

[77] Frank-Rutger Hausmann, in: *Int. Zeitschr. f. Phil.* 2001,46.

[78] GW2, 489.

Helmut Berve entstand ein interessantes Sammelwerk: *Das Erbe der Antike*"[79]. Diese Aussage wirft einige Probleme auf: Themen wie ‚die Juden und die Philosophie' sind aber nicht nachweisbar. Das Buch Berves ist für den Kriegseinsatz der Geisteswissenschaften angefertigt worden, und Berve war ein Nazi. Kein Wunder, daß Gadamers Aussage Anstoß erregen konnte. Aber eine andere Lesart dieser autobiographischen Aussagen ist möglich: Das Thema ‚Die Juden und die Philosophie' ist zwar nirgends zu belegen, aber darin tut sich die grundsätzliche Orientierung der NS-Philosophie kund. Obwohl Berve ein ausgewiesener Nazi war, hat er mehrmals seine schützende Hand über Gadamer gehalten, da dieser vielfach bei der Gestapo als unpolitischer Professor denunziert wurde. Und das Sammelwerk Berves soll, so Gadamer, nach dem Krieg eine zweite unveränderte Auflage erfahren haben. Das spricht eher für die wissenschaftliche Qualität dieser Arbeit.

Sollen die späteren Aussagen Gadamers über die NS-Zeit methodisch deswegen systematisch ausgeblendet werden, weil sie verdächtig sind? Diese Frage zu bejahen hieße, auf zahlreiche Informationsquellen kurzerhand zu verzichten, ohne auf die Argumente Gadamers eingegangen zu sein und die Stichhaltigkeit seiner Aussagen möglichst abgewogen und geprüft zu haben. Der intensive Umgang mit seinen Interviews läßt vielmehr erfahren, daß nicht alles verworfen werden soll, ja, daß vieles sogar wertvoll ist.

Selbst wenn man mit den Aussagen Gadamers vorsichtig umgehen muß, steht fest, daß Gadamers Texte jener Zeit trotz aller möglichen Bezüge zu Nazideutschland nicht einfach in diesem Horizont aufgehen. Das soll heißen, daß sich diese Texte polyphonisch anhören: denjenigen, die in diesen Texten ein Bekenntnis für den Nationalsozialismus erblicken, wird diese Lesart nicht ganz abzusprechen sein, denn sie werden immer Elemente auffinden können, die diese Lesart untermauern können. Das Publikum, das im Deutschen Institut in Paris den Vortrag gehört hat, mag ihn berechtigterweise in einer NS-kompatiblen Weise rezipiert haben[80]. Denjenigen, die in diesem Vortrag trotzdem eine Distanz zum Nazismus erblicken, wird diese Lesart ebensowenig abzusprechen sein, und Gadamer selbst schreibt über diesen Text: „Diese Studie vermied jede Aktualität"[81]. Sie war eine „rein wissenschaftliche Studie"[82]. Und Gadamer gibt in *Philosophische Lehrjahre* an, wie der Text auch aufgefaßt werden konnte und sollte: „Ich glaube, man konnte mit Recht annehmen, daß es unter den Zuhörern Men-

---

79 GW2, 490.

80 Für diese Lesart sprechen die Sätze und Wörter, die wie in den beiden Plato-Texten bedenklich stimmen: die Einordnung dieses Textes in den Zusammenhang einer außenpolitischen Dynamik in Richtung auf eine neue europäische Ordnung unter deutscher Führung, die Anpassung der Urfassung des Herder-Vortrags an das französische Publikum, um das es zu werben galt, die 1967 vorgenommenen Retuschierungen des Textes, wobei die bedenklichen Stellen ausgelassen, modifiziert oder neugeschrieben wurden.

81 GW2, 490.

82 HGG, PL, 144.

schen gab, die auch von den Umständen und den Hintergedanken absehen konnten und an die Wissenschaft dachten"[83]. Aber da man mit Gadamers autobiographischen Aussagen vorsichtig umgehen sollte, sollte man andere Elemente heranziehen, um entscheiden zu können, welche Lesart die wahrscheinlichere ist.

In den Texten Gadamers aus der NS-Zeit klingt das zeitübliche Vokabular an. Begriffe wie ‚Bindung', ‚Entscheidung', ‚Schicksal', ‚völkisch', ‚Tat', ‚politisches Wächtertum', „Ständestaat" gehören zweifelsohne dem NS-Vokabular bzw. dem nationalkonservativen Vokabular an. Gadamers Texte sind auch voller indirekter Bezüge zur NS-Wirklichkeit, wobei offen bleiben muß, ob diese von Gadamer auch nur gewollt oder erst vom Leser von seinem Erfahrungshorizont aus oder von seiner ideologiekritischen Versessenheit hinzugedeutet werden. Diese indirekten Bezüge bleiben äußerst dezent und verhüllt, und dies gibt zu zwei Interpretationsmöglichkeiten Anlaß, je nachdem, ob diese Bezüge dem Regime gegenüber eine NS-kompatible Deutung zulassen oder eine kritische Färbung annehmen. Im ersten Fall steht fest, daß die Schriften Gadamers äußerst reserviert und zurückhaltend geblieben sind, obwohl es für ihn förderlicher gewesen wäre, eine betont engagierte Sprache anzuwenden. Im zweiten Fall erweisen sich die NS-kritisch auslegbaren Stellen ebenfalls als äußerst zurückhaltend, und anders ist wohl im Rahmen einer Terrorherrschaft kaum zu erwarten, denn Vorsicht war geboten und es war ratsam, sich unauffällig zu verhalten, selbst wenn die Nazis an den wenigen Philosophieprofessoren kein sonderliches Interesse hatten. Aus diesen Anklängen und indirekten Bezügen, mit denen Gadamer spielt und die außerdem von der jeweiligen Situation des Lesers bzw. Zuhörers interpretiert werden, ergibt sich der polyphone Charakter jener Texte. Soll das heißen, daß Gadamer die ‚Kunst der Anspielungen' (Orozco) praktiziert hat? Es ist nicht abzustreiten, daß Anspielungen leicht herauszuhören sind und daß diese Texte je nach Lesart eine andere Färbung annehmen.

Gegen die faschistisierende Lektüre auch des Herder-Textes in deutscher Fassung[84] spricht jedoch die Tatsache, daß das zeitübliche Vokabular äußerst dezent bleibt, da das Wort ‚völkisch' nur dreimal auftaucht und sonst nichts in diesem Sinne auszumachen ist: Gadamer spricht nie vom Führer, von der Partei, von Rasse. Ferner spricht gegen diese Lesart die Tatsache, daß die zeitgemäßen Erwartungen nur indirekt befriedigt sind. Wie Gabriel Motzkin von der Universität Jerusalem schreibt, ist der „Herder-Vortrag wirklich verschieden in Ton und Gehalt vom hard-core NS-Denken"[85]. Freilich betont T. Orozco zu Recht, daß die „Wahrung der ‚wissenschaftlichen Qualität' genau die Form war, in der

---

[83] HGG, *Philosophische Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt a.M. ²1995, 119.

[84] Die Stellen der deutschen Fassung, an denen ‚völkisch' auftaucht (S. 22f),finden sich nicht in der französischen Fassung. Dieser Vortrag ist der bedenklichste Gadamers wegen der letzten Seiten 22 und 23.

[85] G. Motzkin, „Comment on Richard Wolin 's Untruth and Method", in: *Int. Zeitschr. f. Phil.*, 2001, 82f.

sich die Kollaboration mit dem NS verwirklichte"[86]. Aber ist die Wahrung der wissenschaftlichen Qualität ein Fehler?

Erhärtet werden kann ferner die nicht-faschistisierende Lesart, wenn man bedenkt, daß Gadamer mit seiner Anspielung auf das Slawenkapitel Herders politische Schwierigkeiten gehabt haben soll[87]. Und man sollte vor allem bedenken, daß es für Gadamer viel leichter gewesen wäre, ausdrücklicher im Sinne der NS-Erwartungen zu Worte zu kommen, als er es getan hat. Die wenigen Zugeständnisse an den Zeitgeist, die Gadamer in der Wortwahl oder in einigen Sätzen[88] gemacht hat, mögen dieser seiner Schrift eine faschistisierende Färbung gegeben

---

[86] Teresa Orozco, PG, ²2004, VIII.

[87] Vgl. Gadamer in: Claus Grossner, *Verfall der Philosophie*, Hamburg, 1971, 237. 1990 erklärte Gadamer: „And I only published one longer text during the Nazi period, a monograph on Herder. And there was trouble right away, because I objected to the predominance of the nordic and germanic races and argued, in terms of diversity of peoples, cultures, languages, as I do now as well, when I write about Europe" in: Dieter Missgeld, „Interview: The 20s, the 30s and the Present", *Gadamer on Education*, 148. Wir ziehen die gemeinte Stelle heran: „So gewinnt durch [Herder] das Wort ‚Volk' in Deutschland – ganz fern ab von jeder politischen Parole, durch eine Welt geschieden von den politischen Schlagworten der „Demokratie" – eine neue Tiefe und Gewalt (...) Und wenn man schließlich an die Wirkung denkt, die Herder auf den europäischen Osten und Südosten gehabt hat, indem er der Erweckung des völkischen Bewußtseins der kleinen Nationen diente – man denke an das berühmte Slawenkapitel der „Ideen" – so ist auch hier eine Kluft zwischen Herders weltgeschichtlichem Blick für die Völkerindividualitäten in ihrer Eigenart und ihrem Lebensrecht und der politischen Aktivierung dieser Nationen nach dem staatsrechtlichen und politischen Vorbild des Westens. Selbst sein lebendiger Sinn für die nationale Einheit seines eigenen, so vielfältig gegliederten und zerspaltenen Volkes war von einer echten Vertiefung in die staatsbildnerischen Möglichkeiten des völkischen Gedankens weit entfernt" in: *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1942, 23. Allerdings ist die französische Fassung, die in Paris vorgelesen worden ist, kein Plädoyer für die Mannigfaltigkeit der Völkerindividualitäten: C'est Herder (...) „qui est devenu l'artisan du réveil de la conscience culturelle et politique de tous les peuples, même des plus petits. Dans le fameux chapitre des « Idées » consacré aux Slaves, il se fait, par sa volonté de justice historique, l'avocat des peuples slaves et, par là, il déclenche les grandes forces politiques et culturelles qui, depuis, ont tenu en haleine l'est et le sud-est de l'Europe. Certes, le nationalisme militant et le messianisme politique des Panslavistes n'ont aucun droit à se réclamer de lui. Ce ne sont pas des buts politiques qui ont poussé Herder mais des idéaux culturels et des visions vraies sur l'histoire universelle », in: Gadamer, *Herder et ses théories sur l'Histoire*, Sorlot, Paris 1941,34. Diese Stelle ist ambivalent: Nach F.R Hausmann ist die Warnung, daß der politische Messianismus der Panslawisten sich nicht auf Herder berufen könnten, „vermutlich eigens eingeführt, um der spezifisch NS-Herder-Deutung Rechnung zu tragen", in: *Int. Zeitschr. f. Phil.*, 2001, 43. Andererseits erinnert Gadamer zu Recht daran, daß Herder bloß kulturelle, ideale Ziele vor Augen hatte. Wie Herder widmet sich Gadamer nicht direkt politischen Themen, sondern dem idealen Ziel der rechten Staatsgesinnung.

[88] Ich zitiere eine zwielichtige Stelle: „der deutsche Begriff des Volkes [erweist] im Unterschied zu den demokratischen Parolen des Westens in einer veränderten Gegenwart die Kraft zu neuer politischer und sozialer Ordnung" in: Gadamer, *Volk und Geschichte im Denken* Herders, Klostermann, Frankfurt a.M., 1942, 23.

haben und dadurch eine schützende Funktion gehabt haben. Freilich ist eine andere Lesart nicht abzuweisen, nach der diese Zurückhaltung eben auch in den polymorphen, durchaus uneinheitlichen Charakter der NS-Ideologie hineinpaßt. Im Grunde aber stimmen wir F.R. Hausmann zu, wenn er schreibt, daß es „wenige Gelehrte gibt, die bei ihren Zugeständnissen an das damalige wissenschaftliche Leben und die zeitüblichen Diskurse so distanziert und diskret vorgingen wie Gadamer"[89]. Und schließlich: wenn man Gadamers Schriften kennt und sie analysiert, ergibt sich für die Interpretation der zweideutigen Texte, daß die nicht-faschistisierende Lesart deshalb hermeneutisch nicht abzuleugnen ist, weil sie Gadamers durchgängigen Intentionen und der Einheitlichkeit seines Werkes besser entsprechen. Es ergibt sich schon aus den bisher vorgebrachten Analysen, daß die Verfahrensweise Orozcos, die dazu führt, in jedem Text NS-Anspielungen herauszuhören und diese Lesart als die einzig richtige hinzustellen, einer schärferen Selbstkritik bedarf[90].

Aber es ist m.E. möglich, über diese unbestreitbare Pluralität der Lesarten hinauszugehen. Wir haben gezeigt, daß der Unterschied zwischen Gadamer und den Nazis so evident ist, daß es sich kaum lohnt, auf diesem Punkt zu insistieren. Von größerem Interesse ist die mögliche Unterscheidung zwischen Gadamers Position und den antirepublikanischen Konservativen, welcher Art auch immer. Trotz vieler Berührungspunkte in der Kritik an der geistigen Situation der Zeit ist Gadamers Sokrates so, daß er mit der altkonservativen Ordnung und der neukonservativen Vorstellung eines elitären autoritären [Dreistände]staats nicht vereinbar ist, geschweige denn mit dem ‚totalen Staat' à la Carl Schmitt. Das kommt davon, daß Gadamers Liberalkonservativismus dank seiner praktischen Philosophie sowohl die Klippe der romantischen Antimodernität als auch die Klippe des Antihumanismus umgeht. So unterscheidet er sich durch seine Akzeptanz der Moderne vom Kulturpessimismus der Zeit. Seine resolute Abneigung gegen das alte Morsche und seine ebenso resolute Kritik am Formalismus

---

89 F.R. Hausmann, in: *Int. Zeitschr. f. Phil.* 2001, 54.

90 Im Rahmen dieses Artikels begnüge ich mich damit, darauf hinzuweisen, daß Orozcos Gadamer-Lektüren für das Dialektische oder für das Platonische an der philosophischen Hermeneutik durchaus kein Verständnis zeigen und daher Gadamers Texte auf ihre bloss politisch-empirische Dimension reduzieren. Zwar ist es möglich, diese Texte so zu lesen, jedoch sollte dabei nicht verkannt werden, daß diese Lesart, die sich durch die innere unbestrittene Verschränkung des Idealismus und der Politik berechtigen läßt, eben nur *einen* Zugang zum Bildungsidealismus bildet. Denn Gadamers Denken jener Zeit zielte vor allem auf die quasi-transzendentale Grundlage des praktischen Handelns ab, und zwar so, daß seine Reflexionen den Bildungsidealismus der Zeit aufhob, ihn kritisch hinter seiner philosophischen Position zurückliess und ihn zugleich vervollkommnete. Dass die phänomenologische Hermeneutik Gadamers eindeutig einem Zuwachs an kritischer Selbstkontrolle dient und das kritische Anliegen der Aufklärung hinterfragt und zugleich das Vernunftdenken potenziert, ist in einem Artikel Günter Figals sehr anschaulich belegt: G. Figal, „Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung", in: István M. Fehér (Hg), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Winter Verlag, Heidelberg, 2003, 33–40.

Wolfgang Bialas

Moralische Dimensionen des Verbrechens: Der Holocaust und die Täter

Moral und Politik im Nationalsozialismus: Das Problem

Der Nationalsozialismus gilt als das System der Unmoral schlechthin. „Im nationalsozialistischen Mythos der Rasse ... verschwanden ... alle Begriffe von überlieferter Moral, Gerechtigkeit und Recht vor dem Primat der Rasse, ihrer Instinkte, Forderungen und Interessen. Die menschliche Person, ihre Freiheit, ihre Rechte und ihr Streben besitzen keine eigene Daseinsberechtigung mehr. .... Zwischen der germanischen Volksgemeinschaft und den verschiedenartigen niederen Bastard-Bevölkerungen gibt es kein gemeinsames Maß. Die menschliche Brüderlichkeit wird verworfen, mehr noch als alle anderen überlieferten moralischen Werte."[1]

Zumindest dann, wenn ‚Moral' als normatives Konzept gefasst wird, das mehr bezeichnen soll, als „lediglich die faktischen Überzeugungen einer Kultur hinsichtlich der letzten Normen, die gelten sollen"[2], ist diese normative Stigmatisierung plausibel. Das, ‚was sein soll', wird in diesem Konzept gemessen an allgemeinen Prinzipien wie denen der Gleichheit und Gerechtigkeit. Und dennoch schreibt sich hier ein Dilemma fort, das doch gerade durch moralphilosophische Überlegungen aufgebrochen werden soll. ‚Das Moralische' gilt in diesem Verständnis als ‚das Gute', das man im Zweifelsfall an seiner Unfähigkeit und Schwäche erkennt, sich gegen ‚das Böse' durchzusetzen. In historisch variierender, im Grundsatz jedoch immer gleicher Konstellation steht die Moral dann immer wieder ohnmächtig der Übermacht des Unmoralischen gegenüber.

Auch der Versuch, angesichts dieser Konstellation gerade die *Schwäche* der Moral als ihre *Stärke* auszuzeichnen, eben als die Stärke der *Schwachen*, kann nicht überzeugen. Ein Grenzfall ist die Verweigerung der Kollaboration mit dem moralisch Verwerflichen aus moralischer Überzeugung. Zwar setzt sie sich im Unterschied zur politischen Widerstandshandlung nicht den Anspruch, grundsätzlich die Verhältnisse zu verändern, die die Moral gegenüber der Politik im Stande der Ohnmacht verhalten. In diesem Fall zeugt es jedoch von einer in ih-

[1] So M. Francois Menthon, Hauptanklagevertreter Frankreichs im Nürnberger Prozess. Gustave M. Gilbert: Nürnberger Tagebuch. Gespräche der Angeklagten mit dem Gerichtspsychologen. Frankfurt am Main 1995, S. 126.

[2] Vittorio Hösle: Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München 1997, S. 98.

die sie selbst als moralisch verwerflich, als Unrecht oder Verbrechen empfinden, können sie sich verweigern. Am Ende nämlich stehen sie sich selbst gegenüber. Auch und gerade nach Mord und moralischem Versagen müssen sie vor allem weiter mit sich selbst zusammen leben. Dieser Zwiesprache des ‚Zwei in Einem', der durch keine Vermittlungen und Ablenkungen mehr verstellten moralischen Prüfung ihres Gewissens, könnten sie sich auf keinen Fall entziehen.

Die Eigenart einer Verweigerung aus innerer moralischer Überzeugung liegt nun gerade darin, dass sie *nicht* rational kalkuliert. Menschen, die unter hohem persönlichen Risiko und ohne wirkliche Erfolgsaussichten grundsätzlich etwas an den Konstellationen und Verhältnissen zu ändern versuchen, die sie in die aussichtslose und für sie dennoch persönlich schlüssige Position der Verweigerung zwingen und moralisch handeln lassen, verhalten sich nach der geltenden Rationalität *irrational*. Es ist ihr moralisches Selbst, ihre innere Stimme, ihr Gewissen, das sie dazu zwingt, so zu handeln, wie sie handeln. In ihrem Fall setzt sich der *innere* Zwang gegen die *äußeren* Zwänge durch. Aus der Perspektive der herrschenden Verhältnisse und ihrer Rationalität ist es ein pathologischer Defekt, der diese Menschen dazu zwingt, sich gegen ihre eigenen Interessen zu verhalten. Sie können nicht anders, als so zu handeln, wie sie handeln, ohne ihre Gründe bis ins letzte rationalisieren oder gar Dritten plausibel machen zu können. Offen bleibt die Frage, was diejenigen, die sich *moralisch* unter Bedingungen verhalten, die als ‚gesetzliches Unrecht' ein gegenteiliges Verhalten nahe legen würden, von denjenigen unterscheidet, die dem Druck der Verhältnisse nachgeben und sich konform verhalten. Gibt es eine innere Disposition für moralisches Verhalten, die zu äußeren Verhältnissen wie Sozialisation, Tradition, Bildung, Herkunft o.ä. in einer statistisch nachweisbaren Beziehung steht, ohne deshalb im Umkehrschluss eindeutige Abhängigkeitsverhältnisse zu unterstellen? Oder ist jeder ‚Fall' moralischen Handelns in einer Weise einzigartig, die Rückschlüsse auf andere Fälle oder gar Verallgemeinerungen unmöglich machen?

Woher also nehmen die Schwachen die Kraft, den Versuchungen der Unmoral zu widerstehen, noch dazu, wenn diese als Recht und Gesetz, als ‚gesetzliches Unrecht' (Radbruch)[5] auftritt? Und was macht überhaupt das Unrecht als Unrecht kenntlich, noch dazu, wenn es sich selbst als moralisch oder gar als ‚höhere Moral' ausgibt? Solche Fragen skizzieren den moralphilosophischen Hintergrund der folgenden Überlegungen. In ihnen konzentriere ich mich auf den Versuch der nationalsozialistischen Täter, ihr Handeln als ein moralisches Handeln auszuweisen, wenigstens aber seinem Nachweis als unmoralisch zu entgehen. Dabei argumentiere ich entlang des historischen Materials auf folgenden Ebenen:

---

[5] Vgl. dazu Gustav Radbruch: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Norbert Hoerster. Stuttgart 1987, S. 46–50.

Ausnahmesituation. In der Verpflichtung auf *höhere Werte*, frei von egoistischen Motiven oder niederen Beweggründen sahen sie sich zugleich frei von möglicher Schuld für ihr Handeln. In weltgeschichtlichen Räumen und Zeiten, im geschichtsphilosophischen Raster von Rasse und Schicksal wurde der einzelne Mensch zur statistischen Größe. In diesem Sinne zielte die ideologische Indoktrinierung der Täter darauf, die Opfer nicht als individuell einzigartige Personen kenntlich werden zu lassen, sondern sie nur als Angehörige einer durch Selektion zur Vernichtung bestimmten Gruppe wahrzunehmen.

Im Nachhinein gaben sich jedoch die meisten der Täter gleichgültig bis ablehnend gegenüber Antisemitismus und nazistischer Rassendoktrin. Unter dem Druck der Anklage und Rechtfertigung für ihr Tun empfanden sie es als geradezu obszön und ehrenrührig, auf einen *primitiven* Antisemitismus festgelegt zu werden. Zumeist wollten sie sich weder als ideologische Überzeugungstäter sehen noch als sadistische Triebtäter. Stattdessen zogen sie es vor, als gesetzestreue und pflichtbewusste Befehlsempfänger zu erscheinen, die durch den Zufall historischer Umstände in eine Situation versetzt wurden, die ausnahmslos jeden hätte treffen können. In dieser Situation sei es ihnen unmöglich gewesen, Recht von Unrecht zu unterscheiden. In der Ausnahmesituation des geschichtlichen Umbruchs hätten sie nach Maßgabe des ‚kategorischen Imperativs' von Führerbefehlen handeln müssen, für deren Einzigartigkeit historische Vergleiche nicht mehr herangezogen werden konnten. Als nach ethischen Maßstäben nicht mehr zurechnungsfähige, ideologisch deformierte ‚Bestien in Menschengestalt' mit der „Moral von Menschenfressern"[6] wollten sich die Angeklagten nicht sehen. Mit dem Verweis auf eine *moralische* Ausnahmesituation warben sie um ‚menschliches Verständnis'. Sie machten jedoch nicht nur ‚mildernde Umstände' für ihr Handeln geltend. Es ging ihnen auch darum, ‚das Gesicht zu wahren'. Hinter der unmenschlichen Fratze der ‚*Bestie*' wollen sie sich *nicht* verstecken, wohl aber als ‚Rädchen im Getriebe' unkenntlich bleiben.

Von überragender Bedeutung für das Selbstverständnis nationalsozialistischer Eliten, die in Handlungen engagiert waren, die ihnen Gewissensprobleme über die moralischen Dimensionen und die Rechtmäßigkeit ihres Tuns hätten bereiten können, war ein ideologischer Verschnitt der Kantschen Ethik. ‚Tu keinem anderen an, wovon Du nicht wollen kannst, dass es Dir selbst angetan wird!' Die Umformulierung dieses moralphilosophischen Imperativs in den kategorischen Imperativ des Führerprinzips, die bedingungslose Befolgung von Befehlen bei anderen ebenso wie für sich selbst vorauszusetzen, ohne als Befehls*empfänger* auf Begründungen zu bestehen oder als Befehls*geber* solche Begründungen zu geben, ist auffällig. Sittengesetz, kategorischer Imperativ, der unbedingte Wille zur Pflichterfüllung – der Gebrauch solcher Kategorien in einem Begründungszusammenhang, der die Abwesenheit von Moral nahe zu legen scheint, irritiert.

---

6 So General Rudenko, Sowjetischer Hauptanklagevertreter im Nürnberger Prozess. In: Gilbert: Nürnberger Tagebuch. A.a.O., S. 136.

Es war nur folgerichtig, dass Hannah Arendt in ihrem Bestehen auf der Verantwortung Eichmanns über seine funktionale Rolle im arbeitsteiligen Prozess des Holocaust hinaus später darauf bestand, in seiner Person das ‚Schräubchen im Getriebe' wieder als Menschen kenntlich zu machen. War die nationalsozialistische ideologische Rhetorik für viele der ‚willigen Helfer' also nur der willkommene Vorwand zum moralischen Tabubruch? Nach der Niederlage des Nationalsozialismus in der Erklärungsnot für ein Handeln, das nun nach dem Ende des Unrechtsregimes nicht mehr als rechtmäßig galt, sondern wieder als kriminell und unmoralisch kenntlich wurde, hatte der Verweis auf die eigene ideologische Indoktrinierung zweifellos eine solche moralische Entlastungsfunktion.

Die moralischen Probleme, die den Tätern aus heutiger Sicht unterstellt werden, hatten diese nur selten. Eben dieser Ausfall einer ethischen Perspektive des Handelns, diese irritierende Abwesenheit von Gewissensqualen und Schuldgefühlen, diese Selbstverständlichkeit, mit der sie für sich in Anspruch nahmen, für ihr Tun nicht verantwortlich zu sein, ist das moralphilosophische Problem. Es ist eine *meta*ethische Perspektive, die im *Nachhinein* entwickelt wird. Zum ethischen Problem wird damit die *Abwesenheit* der Moral. Ein Handeln, das die Handelnden selbst als moralisch unproblematisch oder legitim ansahen, wird moralphilosophisch problematisiert. Es war in ihrem Selbstverständnis nicht die *Aufkündigung* der Moral, sondern es war eine *andere* Moral, von der sie sich in ihrem Handeln leiten ließen. Im Mittelpunkt dieser anderen Moral stand ein Gemeinwesen, das sich rassistisch als Auszeichnung der Einen und Stigmatisierung Anderer definierte. Diejenigen, die dazu gehören durften, stellten sich in den Dienst ihres Gemeinwesens, das ihre privaten Egoismen übernahm.

Das, was im Nachhinein zum moralischen Problem konstruiert wird, war für diejenigen, die dieses Problem hätten haben sollen, häufig völlig unproblematisch. Entweder es erschien ihnen nach erfolgreicher ideologischer Konditionierung nicht als unmoralisch, die ihnen zur Vernichtung übergebenen Menschen zu töten, oder aber ihre inneren Widerstände und moralischen Bedenken angesichts der barbarischen Monstrosität der *ihnen* zugemuteten Vernichtungsaktionen, ihr emotionales Unbehagen und ihr psychologischer Stress wurden erfolgreich zum Zeichen der beispiellosen Größe des politischen und moralischen Umbruchs erklärt, dem sie selbst durch ihr Handeln erst zum Durchbruch verhelfen sollten. Die Aufkündigung einer Moral der Schwäche unter dem Diktat von Mitmenschlichkeit und Tötungsverbot wurde ihnen als heroische Tat des Übergangs zu einer neuen, höheren Moral der Stärke nahe gelegt. Die Ungeheuerlichkeit ihres Tuns wurde ihnen ideologisch als unvermeidliche Kehrseite des weltgeschichtlich ungeheuerlichen Umbruchs vermittelt. Ergänzt durch die zu rigoroser Selbstlosigkeit gesteigerte Sekundärethik von Pflichterfüllung und von Egoismus und privaten Obsessionen freier Uneigennützigkeit; von Verlässlichkeit, Disziplin und ‚Anstand', einem der von Himmler in diesem Zusammenhang wohl am häufigsten verwendeten Euphemismen zur moralischen Konditionierung seiner Mörderverbände, wurden diese inneren Widerstände und ihre Über-

windung zum Kampf der alten Moral mit dem Neuen umgedeutet. Hinzu kam die Zusicherung an die aktiv am Vernichtungsprozess Beteiligten, für ihr Tun nicht verantwortlich zu sein.

Was aus heutiger Sicht als *Abwesenheit* jeglicher Moral erscheint, war aus der Sicht der Täter des Holocaust ein notwendiger Prozess, der zugleich einer *höheren* Moral zum Durchbruch verhelfen sollte. Von der nationalsozialistischen Ideologie wurde diese normative Umwertung des Verbrechens zum Akt moralischer Bewährung im doppelten Sinne gerechtfertigt: Zum einen wurden die Juden als lebendige Verkörperung der alten bürgerlichen Moral universeller Mitmenschlichkeit zum Hindernis auf dem Wege zur Durchsetzung dieser neuen Ordnung erklärt. Im Raster der nationalsozialistischen Variante eines rassistischen Sozialdarwinismus war diese Moral verantwortlich für die *Degenerierung* der Geschichte zum Tummelplatz der Schwachen und Verweichlichten, der aus moralischen und religiösen Ressentiments nicht mehr Handlungs- und Durchsetzungsfähigen. Zum anderen sollten die Täter durch die Vernichtung der Juden zu *neuen Menschen* konditioniert werden, die den moralischen Impuls intuitiver Mitmenschlichkeit überwunden hatten.

"Verwaltungsmassenmord" ist die treffende Bezeichnung, die Hannah Arendt für den Anteil der Schreibtischmörder am Holocaust gefunden hat. Massen wurden verwaltet, um ihre Tötung bürokratisch effizient betreiben zu können. In diesem Verwaltungsakt sahen sich die Mörder nicht als Mörder, sondern eher als ‚Beamte des Todes'. Dieser Mord war für sie Teil eines in seinen Routinen ermüdenden und gleichförmigen Berufsalltags. Folgt man den Erlebnisberichten der Opfer, so bestand das Problem für die Täter weniger darin, ihre moralische Stresssituation durch Alkohol zu betäuben oder sich ihr durch vorgetäuschte Krankheit zu entziehen. Häufiger ging es ihnen darum, die Gleichförmigkeit ihres Alltags und aufkommende Langeweile durch ausgefeilte Torturen und Machtspiele aufzulockern. Der bürokratische Selbstlauf von Massenvernichtung und Massenverwaltung ermunterte die Täter dazu, sich etwas *einfallen* zu lassen. Es genügte ihnen nicht, Herren über Leben und Tod anonymer Massen zu sein. Sie wollten die Todesangst ihrer Opfer spüren, die Situation auskosten, dass ihnen konkrete Menschen ausgeliefert waren. Eben deshalb griffen sie willkürlich Einzelne aus der Masse heraus, um an ihnen das perfide Spiel der Macht nuancen- und einfallsreich spielen zu können.

Unter welcher Bedingung sind Menschen, denen die *Fähigkeit* zu intuitiver Mitmenschlichkeit und moralischem Handeln zugerechnet werden muss, auch *bereit*, moralisch zu handeln? Wodurch entscheidet sich, ob sie die Verantwortung für ihr Handeln übernehmen oder an andere delegieren, seien diese anderen nun Personen, Institutionen oder heilsgeschichtliche Konstruktionen von Sinn, Schicksal und Mission? Was für ein Verständnis von Moral kommt zum Tragen, wenn für eine definierte Gruppe von Menschen die Geltung moralischer Grundsätze außer kraft gesetzt wird?

Kulturelle, religiöse und moralische Verpflichtungen auf ein durch alle Differenzen dennoch gemeinsames Menschsein wurden durch die ideologische Rationalität der ‚Ausmerze lebensunwerten Lebens' außer kraft gesetzt. Natürliche Auslese, die Rechte des Stärkeren und der uneingeschränkte Wille zur Macht setzten den Rahmen einer historischen Mission, in der sich eine für höher erklärte Rasse zur Korrektur einer aus ihrer Sicht kulturell fehl gelaufenen Schöpfung ermächtigte. Nachdem einer willkürlich definierten Gruppe von Menschen ‚rassisch Minderwertiger' der Status des Menschseins und damit *der* moralischer Personen entzogen war, wurde ihre physische Vernichtung zur folgerichtigen Konsequenz. Ausgeschlossen aus dem Geltungsbereich moralischer Grundsätze wurde ihnen das Recht zu leben selbst abgesprochen. Gilt moralische Zurechnungsfähigkeit zu Recht als unverzichtbare Bestimmung menschlichen Seins, so hat, wem der Status eines moralischen Subjekts abgesprochen ist, damit auch das Recht auf Leben verwirkt. Behauptet wird mit der Naturalisierung der Moral ein naturgesetzlicher Anspruch des *Stärkeren*, sich ohne moralische Ressentiments gegen *Schwächere* durchzusetzen. Aus einem vor Übergriffen durch die Stärkeren normativ geschützten Raum der universellen Geltung von Grundsätzen der Gleichbehandlung wird Moral zu einem Stigma der Schwäche, das diesen Übergriff der Stärkeren geradezu provoziert und rechtfertigt. Auf die Moral kommt dann zurück, wer zu schwach ist, sich durchzusetzen. Der Starke kennt keine moralischen Hemmungen. Wird mit dem *jüdischen Element* in der christlichen Religion der Ausgangspunkt ihrer Degenerierung zu einer *Moral der Schwachen* identifiziert und isoliert, ist es also in dieser Diktion das *jüdische Element im Christentum*, das die Starken daran hindert, ihre überlegene Stärke ohne Rücksicht auf die vermeintlichen Rechte der Schwächeren auszuspielen, so wird hinter der scheinbaren Willkür in der Wahl der Juden als den prädestinierten Opfern nationalsozialistischer Rassepolitik ein systematisches Motiv sichtbar.

2. Der kategorische Imperativ der Pflichterfüllung

In Abhängigkeit von ihrer Position in der Hierarchie und im arbeitsteiligen Ablauf der Judenvernichtung wählten die Täter spezifische Kategorien der Leugnung eigener Verantwortung. Aus der Retrospektive der Nachkriegssituation und unter dem moralischen Druck der Rechtfertigung des eigenen Handelns tritt dabei an die Stelle ideologisch-weltanschaulicher Bekenntnisformeln und Motive selbst bei den politischen Funktionsträgern die Berufung auf eine tief und differenziert gestaffelte Befehlshierarchie mit klar definierten Zuständigkeiten und Ressorts. Eichmann etwa wies schon den *Gedanken* an eine mögliche Befehlsverweigerung als ‚unmoralisch' zurück Statt dessen sprach er von einer ‚inneren Bedingungslosigkeit' als seiner Haltung, soll heißen, von bedingungslosem Gehorsam gegenüber Befehlen, für deren Ausführung eine innere Haltung zu ihren Inhalten irrelevant gewesen sei. Seine Zuständigkeit sei „mit der Ablie-

rück, keine Verantwortung gehabt zu haben: „Was ich auch getan hätte, so wäre ich doch frei von jeglicher Verantwortung, denn gemäß meinem Eid, den ich leisten mußte, bin ich zu Treue und Gehorsam eidlich verpflichtet gewesen."[22] Entsprechend lehnt er es nunmehr „aus moralischen Gründen" ab, jemals wieder einen Eid zu leisten, denn eines Tages, so seine Erfahrung, habe man „die Konsequenzen zu ziehen".[23] Wenigstens etwas hat Eichmann also gelernt: Es gibt Verpflichtungen, die man besser nicht eingeht, wird man doch früher oder später von ihren Konsequenzen ereilt, denen man sich dann ebensowenig entziehen kann, wie zuvor diesen Verpflichtungen. Bestraft werden am Ende immer diejenigen, die guten Willens nichts Anderes im Sinn haben, als nach bestem Wissen und Gewissen ihre Pflicht zu tun. Sie sind es, denen als den unschuldig schuldig Gewordenen übel mitgespielt wird. Gerade sie, die nicht um des eigenen Vorteils willen aus egoistischen Motiven oder irrationalen Trieben gehandelt haben, erkennen nun, wo jede Einsicht zu spät kommt, dass ihr guter Wille und ihre pflichtschuldige Anständigkeit missbraucht und ausgenutzt worden sind.

Die paradoxe Verkehrung von Pflicht und Neigung setzt das legalisierte ‚Böse' in funktionaler Stellvertretung des ‚Guten' als moralische Instanz ein. Sind es nicht mehr die moralischen Intuitionen, die darüber entscheiden, was recht und was unrecht ist, so kann der Einzelne eine Entscheidung *gegen* gesetztes Unrecht für sich tatsächlich nicht mehr treffen. Dem ‚übergesetzlichen Recht der Moral', dem ‚Naturrecht der Vernunft' (Radbruch) ist dann der Boden intuitiver Mitmenschlichkeit entzogen. Für moralisch gilt nun, seine Pflicht zu tun und gegenteilige Neigungen zu unterdrücken. Dass sich diese Haltung der Pflichterfüllung gegen anders gerichtete Neigungen behaupten und durchsetzen muss, wertet sie noch zusätzlich auf. Um selbst zur Neigung zu werden, muss die Pflicht einen subtilen Mechanismus der Sublimierung von Triebenergie durchlaufen, in dem Menschen sich in einer Art Selbstzwangapparatur psychisch zu dem konditionieren, was sozial von ihnen erwartet wird. Zunächst jedoch werden Neigungen als Versuchungen unter Verdacht gestellt, denen es zu widerstehen gilt. Zwischen sadistischen und mitmenschlichen Regungen gibt es in dieser Hinsicht keinen funktionalen Unterschied.

Mit der Etablierung der Pflichterfüllung als einer mentalen Disposition ist die Entgegensetzung von Pflicht und Neigung aufgehoben. Nun ist ein ganzes Spektrum von der Pflicht funktional zugeordneten Neigungen zugelassen. Sowohl unterdrückte Triebe als auch moralischen Intuitionen können nun innerhalb dieser funktionalen Ordnung gelebt werden. So kann etwa Sadismus als Neigung zugelassen werden, wenn er sich innerhalb der Grenzen dieser Ordnung bewegt. Ebenso können emotionales Unbehagen und Mitgefühl als kompensatorische Kehrseite der Pflicht zum Massenmord mitschwingen, solange sie sich nicht zur prinzipiellen Verweigerung und Infragestellung des Systems der Vernichtung steigern.

---

[22] Ebenda, S. 159.

[23] Ebenda, S. 180.

lange sie sich innerhalb des ihnen durch Befehle und Anweisungen gesetzten Rahmens bewegen, sehen sie sich als prinzipiell nicht schuldfähig.

Wie kann dieser hermeneutische Zirkel der Unschuldsvermutung aus mangelndem Unrechtsbewusstsein aufgebrochen werden? Ist moralisch unzurechnungsfähig tatsächlich schon derjenige, der im Rahmen eines Unrechtsregimes handelnd, keine Gesetze zu brechen hatte, um sich moralisch schuldig zu machen, sondern der im Gegenteil eben diese Gesetze zur rechtlichen Sanktionierung des moralischen Verbrechens befolgt?

3. Funktionäre ohne Gewissen: Die menschliche Distanz zur Rolle

In der nationalsozialistischen Ideologie wird der Blick auf den Anderen, dem durch eigenes Tun Unrecht geschieht, abgelenkt zum Mitleid der Täter mit sich selbst und ihrer moralischen Stresssituation. Sie sind es, denen emotional zumutbare Umstände des Mordens bereitgestellt werden sollen. Zu diesem Zweck wird den Opfern zunächst der Status moralischer Subjekte abgesprochen. Im Mittelpunkt steht die moralische Befindlichkeit der Täter, denen Zweifel an der ethischen Rechtmäßigkeit ihres Handelns erspart werden sollen. Sie sollen ohne moralischen Stress und mit sich und ihrem Gewissen im Reinen agieren können. Dem diente die Aufspaltung in moralisch relevante und irrelevante Bestandteile und Handlungsbereiche. Moralische Fragen wurden nach dieser Aufspaltung nur noch in den Bereichen zugelassen, in denen sie sich in abgeschwächter privater Form stellten. Hier präsentierten sie sich entweder als kleinbürgerliche Substitute einer ideologisch gestützten Sekundärethik oder aber im weltgeschichtlichen Kontext einer höheren Moral, der die Frage persönlicher Verantwortung ebenfalls erledigte. An der Ermordung der Juden sind die Täter in ihrem Selbstverständnis dann nicht in eigener Verantwortung beteiligt, sondern in ihren nicht selbst gewählten arbeitsteiligen Rollen und Funktionen.

Als „Funktionäre ohne Gewissen" ist es den Tätern in dieser Aufspaltung möglich, „die sittliche Kontrollinstanz ... durch ein Führerbewußtsein"[24] zu ersetzen und ‚auf Distanz zu sich selbst' zu gehen. Das eine, die Rolle, die Funktion, steht dann neben dem anderen, dem Selbst, dem ‚eigentlichen Menschen', ohne noch in einer Person integriert zu sein. "Ich sah einen Ausweg nur darin, daß ich mich distanzierte. In der Gewissensnot, in der ich mich damals befand, wußte ich keine andere Möglichkeit."[25], so die Aussage eines Dr. Lucas im Auschwitzprozess. Aufschlussreich an dieser Stellungnahme im Nachhinein ist, dass sie offen lässt, wovon sich dieser ‚Mensch in Gewissensnot' hier distanziert, um einen Ausweg aus seinen Gewissensnöten zu finden. Diese Auslassung als

[24] So ein medizinischer Sachverständiger im Auschwitzprozess zur Psychogenese eines Angeklagten. Hermann Langbein: Der Auschwitzprozeß. Eine Dokumentation. Wien, Frankfurt, Zürich 1965, S. 470.

[25] Ebenda, S. 603.

faktische Aussparung der Tat legt die Vermutung nahe, dass das Morden selbst nicht in frage gestellt wurde. Nicht die Not der Menschen, die zur Vernichtung bestimmt waren, sondern die Not des Gewissens der Täter wird adressiert. Wieder ist es die Distanz zur eigenen Rolle, die gesucht wird, um in dieser Rolle guten Gewissens.

Arthur Seyß-Inquart, Bundeskanzler von Österreich, später Reichskommissar für die besetzten Niederlande, hat versucht, dem deutschen Fanatismus ein Lokalkalorit zu geben: „der Süddeutsche hat die Vorstellungskraft und das leidenschaftliche Temperament, um sich einer fanatischen Ideologie zu verschreiben, aber seine natürliche Menschlichkeit bewahrt ihn für gewöhnlich vor Exzessen. Der Preuße andererseits hat nicht die Vorstellungskraft, um Begriffe der abstrakten rassischen und politischen Theorien in sich aufzunehmen; wenn ihm aber gesagt wird, er solle etwas tun, dann tut er es. Wenn er einen Befehl hat, braucht er nicht zu denken. Das ist der kategorische Imperativ; Befehle sind Befehle.“ Das Erfolg des Systems habe sich genau darin gegründet, „den süddeutschen emotionellen Antisemitismus mit dem preußischen gedankenlosen Gehorsam“[26] zu verschmelzen.

Die Frage, wie Menschen sich in ihrem Handeln über mitmenschliche Regungen und Gefühle hinwegsetzen, wie sie ‚natürliche‘ Regungen von Mitleid und Empathie für sich außer kraft setzen können, diese Frage stellte sich auch Rudolf Höß: „Kalt und herzlos mußte ich scheinen, bei Vorgängen, die jedem noch menschlich Empfindenden das Herz im Leibe umdrehen ließen. Ich durfte mich noch nicht einmal abwenden, wenn allzumenschliche Regungen in mir hochstiegen. Mußte kalt zusehen".[27] In dieser Beschreibung geht Höß auf Distanz zu seiner Rolle als Lagerkommandant, ohne die Berechtigung dieser Rolle jedoch infrage zu stellen. Sie ermöglicht es ihm, sich als *Mensch*, als menschlich und moralisch empfindendes Selbst von sich als *Funktionär* zu distanzieren. Nicht nur geht er als Selbst in seiner Rolle nicht auf. Diese Distanz erlaubt es ihm darüber hinaus, sich *neben* seine Rolle zu stellen und auf sie die Perspektive eines distanzierten Beobachters zu entwickeln. Aus dieser Perspektive erwachsen die Fragen, die er ‚in menschlicher Betroffenheit‘ an sich als Funktionär adressiert. Höß muss auf dieser Differenz zwischen *Sein* und *Tun* bestehen, um für sich selbst ein Menschsein zu reklamieren, das ihm, ohne deshalb ‚aus der Rolle fallen zu müssen‘, ein aufgespaltenes Leben als moralisches Subjekt und als Funktionär und in der *Distanz* zu seiner Rolle die Behauptung eines ‚eigentlichen Selbst‘ ermöglicht. Ihn als „blutrünstige Bestie" und „grausamen Sadisten" zu sehen und eben damit auf seine Rolle als „Kommandanten von Auschwitz"[28] menschlich festzulegen, weist er aus genau diesem Grunde als Verkennung der Differenz von Rolle und eigentlichem Menschsein zurück. Gegen diese Rolle,

---

26 In: Gilbert: Nürnberger Tagebuch. A.a.O., S. 278.

27 Rudolf Höß: Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen. Herausgegeben von Martin Broszat. München 1996, S. 198.

28 Ebenda, S. 235.

selbst kämpfen in ihren konträren Zugehörigkeiten gegeneinander, sondern um sie wird gekämpft. Sie werden dem Leben entrissen oder aber dem Tod als Beute verweigert.

Die Botschaft dieses Weltuntergangsszenarios ist klar: Im Horizont der Ewigkeit und Unermesslichkeit menschlichen Leidens versagen die Kategorien der Differenzierung menschlicher Welten. In einem gleichsam schicksalhaften Geschehen widerfährt Menschen, was sie selbst weder fassen noch beeinflussen können. Was sie sich gegenseitig antun wird gegenstandslos angesichts der übermächtigen Schicksalsmacht, der sie alle ausnahmslos ausgeliefert sind. Historische Ereignisse werden in die Zeitlosigkeit eines unheimlichen, grauenvollen und bedrückenden Geschehens gehoben und dadurch in ihrer historischen Spezifik unkenntlich. Nur wenige Indizien deuten auf den historischen Ausgangspunkt, in dem sich am ‚Verbluten der Nationen' Weltgeschichte zur Apokalypse gesteigert hat. Nachdem alles vorüber ist, wird Gericht gehalten. Es ist die Geschichte selbst, die als Weltgericht im Angesicht des Todeszuges der Opfer *Überleben* zur *Schuld* erklärt. Nicht Schuldige werden benannt, sondern die Täter eingereiht in ein Geschehen, das Schuldige und Unschuldige nicht kennt. Wenn es eine Schuld gibt, dann ist es die *gemeinsame* Schuld der Lebenden, die diesen Zug der Toten nun an sich vorbei ziehen lassen, ein solches Grauen *überlebt* zu haben. Gleichgültig, ob sie an der Tötung der Opfer beteiligt waren oder aber auf der Seite der Opfer zufällig die für sie vorgesehene Vernichtung überlebt haben, im Trauma des Überlebens angesichts derer, die nicht überlebt haben, trifft sie eine gemeinsame Schuld. Nicht die Nationalsozialisten haben gewütet, sondern der Tod, der ewige Gleichmacher, hat Juden wie Deutsche gleichermaßen aus dem Leben gerissen. Das Leiden einzelner Menschen aus Fleisch und Blut wird zur Qual der Menschheit erklärt, die nur Gott allein, allmächtig und unerforschlich in seinem Tun, zu verantworten habe.

5. Die Lebenden und die Toten: Vom Menschenmord zur ‚sinnlichen Zumutung' der Beseitigung von Toten

Im Gespräch mit dem Gefängnispsychologen der Nürnberger Prozesse bemerkt Rudolf Höß: „Sie können mir glauben, es war nicht immer ein Vergnügen, diese Berge von Leichen zu sehen und das fortwährende Verbrennen zu riechen. Aber Hitler hatte es befohlen und hatte sogar die Notwendigkeit erklärt. Und ich habe wirklich nie viel Gedanken darauf verschwendet, ob es unrecht war. Es schien einfach nötig."[30] Auffällig an dieser Argumentation ist zunächst die dreifache Aneinanderreihung des *es*, mit der Höß den Klartext der Benennung des Verbrechens vermeidet. Hitler hatte *es* befohlen. Kein Grund, Gedanken daran zu verschwenden, ob *es* unrecht war. *Es* schien einfach nötig. Das Außerordentliche

[30] Ebenda,, S. 253.

des Geschehens scheint dennoch durch, hat sich doch Hitler nicht damit begnügt, *es* zu befehlen, sondern, äußerst ungewöhnlich für eine auf Befehl und unbedingten Gehorsam des Führerprinzips verpflichtete Gefolgsgemeinschaft, auch noch die *Notwendigkeit* erklärt. Ganz offensichtlich hatte diese Erklärung Höß eingeleuchtet. *Es* schien in der Tat nötig zu sein. Was nötig war, musste getan werden. Sinnlos, darauf viele Gedanken zu verschwenden. Was aber musste getan werden? Berge von Leichen waren zu beseitigen. Eine unangenehme Aufgabe. Wahrlich, „nicht immer ein Vergnügen". Höß selbst stilisiert sich als Beobachter dieses unangenehmen Vorgangs, ist nicht selbst beteiligt, sieht und riecht, was geschieht, kann sich dem Vorgang nicht entziehen. Er zieht sich in seiner Beschreibung auf die Position eines Menschen zurück, dem ohne eigenes Zutun etwas widerfährt. Gleichsam zurückgeworfen auf die passive Empfänglichkeit seiner Sinne ist er gezwungen, etwas zu sehen und zu riechen, dem er sich nicht entziehen kann, das ihm unangenehm ist.

Davon, *wie* diese Berge von Leichen zusammengekommen sind, ist keine Rede. Sie sind da, und nun muss etwas mit ihnen geschehen. Sie müssen verbrannt werden. Nicht von der *Vernichtung der Juden* ist hier die Rede, sondern von der *Beseitigung von Toten.* Wir erleben eine klassische Verschiebung: Nicht für seine *Beteiligung an der Tötung* der Juden sucht sich Höß zu rechtfertigen, sondern für die *Beseitigung ihrer Leichen.* Noch in dieser Verschiebung erhalten sich jedoch Motive und Argumente der ideologischen Begründung und Rechtfertigung des Holocaust. In der Wendung zum Problem, die Verantwortung für die Beseitigung von Toten zu übernehmen, erfahren diese Argumente jedoch eine eigenartige Metamorphose: Sie werden zugleich *unkenntlich* gemacht und sie werden *verstärkt. Unkenntlich* wird, dass es um die Verantwortung für die die Tötung von *Menschen* geht, und nicht um die Verbrennung von *Leichen. Verstärkt* wird das Motiv, es habe sich dabei um eine massenhygienische Aktion, einen hygienischen Akt der Säuberung im Interesse der Lebenden bzw. Gesunden gehandelt. Denn im Interesse der Lebenden mussten die Toten beseitigt werden. Denen, die sich dieser undankbaren Aufgabe annahmen, bereitete sie ‚nicht nur Vergnügen'. Sie mussten sich dem sinnlichen Eindruck der Toten aussetzen, mussten ‚sehen' und ‚riechen', was andere, wenn, dann aus der Distanz und nur vom Hörensagen kannten.

Wieder sind es die ‚Täter', denen ein Problem zugestanden wird. Aber kann man Menschen, so scheint Höß als Frage nahe legen zu wollen, die mit der Beseitigung von Toten beschäftigt sind, überhaupt Täter nennen? Nun, da es nicht mehr, wie im Falle der SS-Einsatzgruppen und Himmlers Appell an ihre historische Mission und moralische Härte, um die Tötung von Menschen, sondern um die Beseitigung der Toten geht, ist es nicht mehr ein *moralisches* Problem, eine Frage des *Gewissens*, mit dem die Tötung anderer Menschen vereinbart werden muss, sondern eine Zumutung für die Ästhetik der Sinne. Aus dem animalischen *Mitleid*, von dem Hannah Arendt spricht, das in das Selbstmitleid der Täter gewandelt werden soll, ist nun eine ebenfalls animalische *Sinnlichkeit* geworden. In

beiden Fällen wird ein Zusammenspiel des Animalisch-Ursprünglichen vor und jenseits aller Ideologie mit dem Umschlagen von Mitleid in Selbstmitleid vorgeführt. Hätte im ersten Fall das Mitleid mit den Opfern die Täter daran gehindert, ‚ihren Befehlen nachzukommen' und ‚ihre Mission zu erfüllen', so ist es nun die Empfänglichkeit ihrer Sinne, die zum Handicap der ‚Erfüllung ihrer Pflicht' werden könnte. Denn um eine Pflicht, um etwas, das notwendig getan werden muss, handelt es sich im Verständnis der Täter in beiden Fällen. Und es ist in beiden Fällen ein Handeln, das die Überwindung intuitiver, spontaner Neigungen verlangt. Ist es zunächst die ‚animalische Neigung' des Mitleids mit dem physischen Leiden des Mitmenschen, so ist es im zweiten Fall die Neigung, sich und seinen Sinnen den unangenehmen Eindruck dessen zu ersparen, was ihnen zu sehen und zu riechen zugemutet wird. Mit dieser Annahme einer klassischen Auseinandersetzung von Pflicht und Neigung, in der sich das Pflichtbewusstsein gegen die intuitive Neigung durchsetzen muss, sich der Verantwortung zu entziehen, wird der von Himmler eingeführten Suggestion einer ‚übermenschlichen Pflicht zur Unmenschlichkeit' die moralphilosophische Weihe gegeben.

6. Die ‚Banalität des Bösen' und das ‚Selbstmitleid der Täter' – Hannah Arendts Versuch einer Erklärung

Was war es, wenn nicht ideologische Verblendung, die die nationalsozialistischen Täter daran hinderte, ihren mitmenschlichen Regungen den Opfern gegenüber nachzugeben oder solche Regungen gar nicht erst aufkommen zu lassen? Hannah Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer *Verkehrung der Moral*, durch die „das Verbrechen legal und jede menschliche Handlung illegal"[31] wurde: Im Dritten Reich sei nicht mehr das Böse als Versuchung an den Menschen herangetreten, sondern die Neigung, seinen mitmenschlichen Intuitionen zu folgen und sich dem Mittun am Verbrechen zu verweigern.

„Viele Deutsche und viele Nazis, wahrscheinlich die meisten", so Hannah Arendt, „haben wohl die Versuchung gekannt, *nicht* zu morden, *nicht* zu rauben, ihre Nachbarn *nicht* in den Untergang ziehen zu lassen ... und *nicht*, indem sie Vorteile davon hatten, zu Komplicen all dieser Verbrechen zu werden. Aber sie hatten ... gelernt, mit ihren Neigungen fertig zu werden und der Versuchung zu widerstehen."[32] Hannah Arendt beschreibt hier eine funktionale Verschiebung der Versuchung. Sie geht aus von der intuitiven Neigung der Menschen, Versuchungen nachzugeben. Deshalb muss eine Gesellschaft, die mit der Psychodynamik von Versuchung und Versagung arbeitet, Angebote entwickeln, die es attraktiv erscheinen lassen, Versuchungen zu widerstehen. Mit seiner Legalisierung zum gesetzlichen Recht, ja zur Pflicht, so Hannah Arendt, sei das Böse als Versuchung, als Grenzüberschreitung und Tabubruch außer kraft gesetzt. Mit dem

[31] Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. München, Zürich 1991, S. 311.
[32] Ebenda, S. 189.

Reiz des Verbotenen habe es an Faszinationskraft eingebüßt. Ihm sei in einem doppelten Sinne die affektive Besetzung entzogen. Jenseits von gut und böse zum technischen Vollzug neutralisiert, wird Menschen in ihrem Handeln keine emotionale Beteiligung mehr abverlangt. Solange ihnen ihr Handeln als *richtig*, *begründet*, *gerechtfertigt* oder *effektiv* erscheint, kann mit ihrem verlässlichen Funktionieren gerechnet werden.

Das Böse ist, in einer anderen, *missverständlichen* und häufig auch *missverstandenen* Formulierung Arendts *banal* geworden. Nach dieser mit Blick auf die Täterpersönlichkeit Adolf Eichmanns formulierten These von der ‚Banalität des Bösen' bleiben die Täter hinter den durch die Monstrosität der Tat gesetzten Erwartungen zurück. Sie verweigern die für sie vorgesehene Rolle des Monsters, der Bestie in Menschengestalt und geben sich stattdessen als Durchschnittsmenschen zu erkennen, die durch die Zeitumstände eher zufällig in ihre Rollen geschoben wurden. Es geht um einen Typus von Verbrechen, in dem in jeder Beziehung durchschnittliche Menschen in ihrem Selbstverständnis nichts anderes tun, als ihnen übertragene Aufgaben gewissenhaft zu erledigen. Ein Urteil über die Rechtmäßigkeit oder moralische Qualität dieser Aufgaben maßen sie sich ebenso wenig an, wie sie Zweifel an der Kompetenz derjenigen hegen, die ihnen diese Aufgaben übertragen. Diese Gewissheit, frei von eigener Verantwortung für *das*, *was* sie da tun, das *Rechte* zu tun, ist das eigentliche Phänomen dieser zirkulären Binnenmoral. Pflichterfüllung, Gehorsam und Identifikation mit der übertragenen Aufgabe werden zum Inbegriff moralischen Handelns. Worin diese Aufgabe im Einzelnen besteht, ist gleichgültig geworden.

Die Annahme einer intuitiven *Neigung*, mitmenschlichen Regungen nachzugeben, trifft den Kern der Moral. Eben diese Neigung haben die Nationalsozialisten als *Versuchung* und damit als Baustein psychosozialer Konformität in das gesellschaftliche Gefüge integriert. Als *Versuchung* werden mitmenschliche Regungen zum *Einstieg* in die Situation der Bewährung. Wer nicht in der Versuchung steht, sich anders, als von ihm gefordert, zu verhalten, wer keine Widerstände zu überwinden hat, das ihm abverlangte ‚Übermenschlich-Unmenschliche' zu tun, hat die Ungeheuerlichkeit der ihm abverlangten Bewährungsprobe nicht erfasst. Nicht sadistische Monster oder gefühllose Automaten will Himmler als einer neuen, höheren Moral verpflichtete Elite heranziehen, sondern Menschen, die im klaren Bewusstsein der ihnen abverlangten moralischen Grenzüberschreitung effektiv und guten weltanschaulichen Gewissens zu handeln in der Lage sind. Nur, wer der intuitiven Neigung, seinen mitmenschlichen Regungen schon im Ansatz nachzugeben, als Versuchung widersteht, ohne jedoch diese Regungen schon im Ansatz zu unterdrücken, nur der also, der sich der moralischen Bewährungssituation des Durchbruchs einer neuen Moral der Unmenschlichkeit stellt, hat das Zeug, zur künftigen Elite der rassischen Weltanschauungskrieger zu gehören.

Mit der Annahme einer Spannung von Pflicht und Neigung wird den Tätern ein moralisches Problem zugestanden. In der moralischen Bewährung soll der

Die in diesem Band versammelten Studien wollen den hohen Anteil der deutschen Universitätsphilosophie an der Entwicklung des nationalsozialistischen Ungeistes erkunden. Es ist nicht zuletzt das der Philosophie vormals eigene, aus heutiger Sicht anachronistische elitäre Selbstverständnis der prinzipiellen Überlegenheit philosophischer Wahrheitssuche gegenüber dem profanen der Wissenschaften, das mit dem Verlust selbstkritischer Rationalität einhergeht und den Boden bereitet für die Verirrung prominenter Philosophen in den Untiefen des Zeitgeistes.

ISBN 3-8260-3298-5

